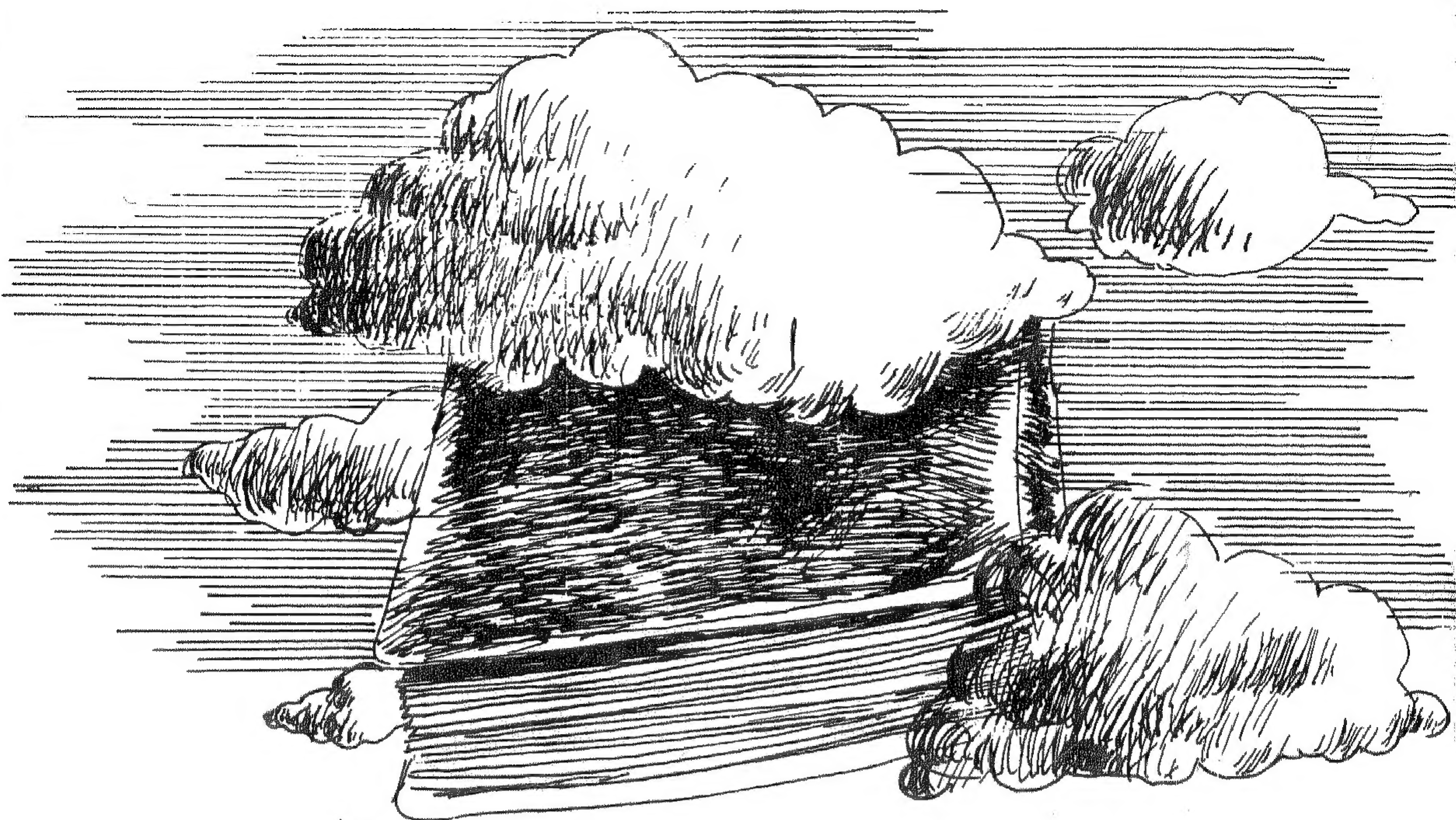


يوم الله

الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث

جيل كيبل

ترجمة: نصير مروة





يومُ اللّه

الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث

اهداءات ١٩٩٨
مؤسسة الاهرام للنشر والتوزيع
القاهرة

يوم الله



الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث

تأليف: جيل كيبيل

ترجمة: نصير مروة

* يحوي هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنصّ الفرنسي:

Gilles Kepel: La Revanche De Dieu - (Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde)

* الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٢.

* الناشر:

* دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث

133 Makarios Avenue,
Classic House Building - Office No. 4
Tel - (357 - 5) 387463
Fax - (357 - 5) 387464
Limassol - Cyprus

شكر

ما كان يمكننا القيام بالابحاث التي أفضت إلى كتابة هذا الكتاب بدون دعم مركز الدراسات والبحوث الدولية والمؤسسة القومية للعلوم السياسية بباريس، والمركز الذي يمثل دعماً مؤسسياً ومالياً، هو إلى ذلك حيز فريد للتبادل والتباري الثقافي: وأنا أشكر على نحو الخصوص زملائي من فريق عمل «دين وسياسة»، وكذلك آلان ديكهون ودنيس لاكورن وجال روبنيك الذين يسَّروا لي الوصول الى مجالات لم تكن مألوفة لدي. وفي الولايات المتحدة استفدت من معونة اللجنة الفرنسية الاميركية للمبادلات الجامعية ثم وبخاصة من لطف جيمس «هيليار» بيسكاتوري. وفي القدس لم يدخر جيل جومبير وعمانويل سيڤان صداقتهما. اما ستيفاني دوراند - برآكاند ونيرجيني لينهارت فتولتا التوثيق بكثير من الفعالية: فكان العمل معهما متعة. اما ميشيل ده هومبير فكان كالعادة، أول قارىء لمخطوطتي وأكثر القراء تطلباً.

وأخيراً فاني أود أن أعرب عن عرفاني لكافة أعضاء الحركات المسيحية واليهودية أو الاسلامية الذين استقبلوني وأتاحوا لي انجاز تحقيقي هذا وكثيرون منهم لن يوافقوني على خلاصاتي. وآخرون سيطعنون، يقيناً، بتفسيراتي وتأويلاتي. غير أن أملي هو أني كنت نزيهاً في مسعاي واني أقدم لهم كذلك مادة لمناظراتهم العتيدة.

مقدمة

أديان الجلجلة

سنوات السبعين كانت عشرية انتهت فيها حقبة من العلاقات بين الدين والسياسة، التي تشهد في هذا الربع الأخير من قرننا الحالي طفرة لم تكن في الحسبان، وبدأت فيها حقبة أخرى. فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وحيز السياسة يبدو وكأنه ظفر باستقلاله الذاتي عن الدين بصورة حاسمة وفي نهاية مطافٍ طالما اعتبر فلاسفة عصر التنوير رواده الرئيسيين وطليعته والبادئين به. كان الدين يرى الى نفوذه يضيق ويتقلص نحو الدائرة العائلية أو الخاصة بحيث أنه لم يعد يبدو كملهم لتنظيم المجتمع إلا بصورة غير مباشرة ولا يظهر إلا كثمالة متبقية من الماضي. وهذا المنحى العام - المعاصر لحداثة غذّتها انتصارات التقنية التي كان التقدم فعل إيمانها ولبابه - اتخذ أشكالاً لا تُعد وغزارات لا تحصى، تتغير وتتنوع وفق الأمكنة وبحسب الثقافات. كان يقتصر أحياناً على النخب وينحصر برؤية أفراد النخبة للعالم. لكن هذه الرؤية الغالبة نفسها كانت تخفي مسارات وعمليات تغيُّر أكثر تعقيداً ولمّا تفرض نفسها بعد على المسرح السياسي.

كانت الصلة بين الدين ونظام المدينة تبدو طيلة سنوات الستين تتراخى الى انفصام وبصورة كان «العلماء» وأهل الملل من المثقفين يجدونها مثيرة للقلق؛ وهكذا فان العديد من المؤسسات الكنسية جاهدت، في محاولة منها لاحتواء ما كانت تعتبره نفور الرعية من كهنتها وإيمانها، وانجذاباً الى العلمانية لا يقاوم، واجتهدت في تكييف مقالاتها على قيم المجتمع «الحديثة» وبحثت عن مثل هذه القيم وأظهرت تقاربها. وأشهر هذه المحاولات وأكثرها دوياً كان مجمع الفاتيكان المسكوني الثاني و«الأجورنامنتو» أو مماشاة العصر التي أفضت اليها هذه المحاولة وبغض النظر عن القراءات الجديدة التي يمكن ان نقرأ بها هذا الحدث اليوم، وأدت إلى «الحاق الكنيسة بالعصر» الذي تعيش فيه. وقد وقعت ظاهرات مماثلة في العالم الإنجيلي (البروتستانت) وبل في العالم الاسلامي حيث طُرحت مسألة «تحديث الاسلام».

وهذا المسعى هو الذي بدأ ينقلب بكله وجميعه، رأساً على عقب في حدود عام ١٩٧٥. فقد بدأ يتكون خطاب ديني جديد لا يهدف الى التكيف مع القيّم الدنيوية وانما إلى إعطاء تنظيم المجتمع أساساً قدسيّاً، ولو بتغيير هذا المجتمع إذا اقتضى الأمر. ويدعو هذا الخطاب في تعابيره المتعددة إلى تجاوز حداثة فاشلة كان يعزو فشلها ومآزقها الى الابتعاد عن الله. لم يكن ذلك «آجورنامنتو» ثاني، أي محاولة ثانية لماشاة ومواكبة العصر أو لمزامنة الكنيسة مع عصرها، وانما تنصيراً ثانياً لأوروبا. ليس تحديث الدين الحنيف الاسلامي وانما «تحنيف» أو «أسلمة الحداثة».

اتخذت هذه الظاهرة منذ خمس عشرة سنة بعداً كونياً وشملت المعمورة كلها: فقد انبعثت في حضارات تختلف في أصلها الثقافي مثلما تتباين في مستوى نموها. لكنها كانت تندلع وتنتشر في كل صقع كردة فعل على «أزمة» المجتمع الذي تقول انها شخصّت أسبابها العميقة، التي تتعدى الأعراض الاقتصادية والسياسية أو الثقافية التي تتجلى هذه الأزمة عبرها.

ان هذا الكتاب يريد ان يرسم بعضاً من الخطوط المنظمة لحركة تبدو بادىء ذي بدء وكأنها ملغزة، وأن يستعرضها من القاهرة أو من الجزائر إلى براغ، ومن الانجيليين الأميركيين الى «زيلوت» منظمة غوش ايمونيم الاسرائيلية ومن المناضلين الاسلاميين الى أصحاب الهبة اللدنية الكاثوليك الى اللوباڤيتش والى أصحاب «التناول والتحرير». لكن مقالة - أي مُقال هذا الكتاب - سيقتصر على الأديان «الابراهيمية» الثلاثة، المسيحية والاسلام واليهودية - حتى ولو كانت الهندوسية أو ديانة الشنتو - وهما مثلان بين العديد من الأمثلة - تبديان في تناميهما المتأخر سمات تشبه ما يحدث في «الأديان الكتابية» الثلاثة.

ولعل الكافة توافق بيسر على أن طموح هذا العمل يبدو برغم ما قصر نفسه عليه، طموحاً مفرطاً.. فموضوعه لا يمكن أن يكون استقصاء استغراقياً يحيل الى العديد من الدراسات المونوغرافية أو الافرادية الوافية التي تصف مختلف أشكال التجدد الديني في المسيحية والاسلام أو اليهودية خلال العقدين الماضيين. فالمسألة هنا هي مجرد مسألة اقتراح أو عرض بعض الخطى التمهيدية لمحاولة القيام بعملية تفكير أفقية مستعرضة على الظاهرة بمجملها.

كانت هذه المحاولة في منطلقها ثمرة لعدم رضى «صاحب دراسات مونوغرافي»:

فقد ظهر لي بعد عشر سنوات أمضيتها في مراقبة إسلام اليوم على الأرض محاولاً رصد وتحديد الممثلين والنزعات والمناحي في معاودة تأكيده المدوية لذاته، ان هذه الظاهرة لا تعود الى أسباب خاصة بالعالم الاسلامي وحده، حتى ولو كانت هي ما يعطيها تلاوينها الخاصة بها. وحين لاحظت ان بعض الحركات المسيحية أو اليهودية تبدي وجوه شبه تصعق النظر مع الحركات الاسلامية التي كنت أعرفها، فانه بدا لي من المفيد والمهم مقابلة الفرضيات التي قدّر لي ان أضعها في هذه المجال، مقابلة منهجية مضطردة مع الاشكال والصيغ المتنوعة للتجدد الديني المسيحي أو اليهودي الذي كنت بدأت أتابع مظاهره وتجلياته، وأن أدرج مجمل ذلك في سياق واحد هو سياق فقدان الحداثة الخاصة بالسبعينات لمصداقيتها.

وقد يبدو هذا المنظار غريباً: ذلك ان العادة جرت على أن تستخلص الأفكار وتصاغ المفاهيم المستخدمة لتفكير ما يحدث في الخارج، انطلاقاً من دراسة الأديان الغربية. فحين ينظر الى أحداث العالم الاسلامي من باريس أو نيويورك، فانما تُرَّد الى ما يسمى الأصولية الاسلامية التي هي - أي الاصولية - ترجمة لمصطلح Intergrisme الفرنسي أو Fundamentalism الانكليزي، بدون الأخذ بعين الاعتبار تكوّن المصطلحين الفرنسي والانكليزي وهما مقولتان ولدتا في العالمين الكاثوليكي والبروتستانتي على التوالي، وان استخدامهما على سبيل الاستعارة أو المجاز لا يعني ان لهما قيمة كونية مسكونية شاملة. بل اني، على العكس من ذلك، أعتقد انهما تبسيطيان يختزلان الظاهرة ويحرِّفانها، وانهما يعيقان معرفتنا بتلك الظاهرات في مجملها. ثم ان عجزنا الإجمالي عن تفسير أو تأويل الحركات الاسلامية اليوم، انما يعود الى حد بعيد إلى استخدامنا الى هذه النظّارات النظرية القديمة التي نضعها على أعيننا لأننا لا نجد في عجالة أمرنا خيراً منها، لكن كل ما تقوم به هو زيادة التشوش في ادراكنا. لقد حان الحين للبدء بقبول التحدي الذي تطرحه الحركات الدينية المعاصرة على طرق تفكيرنا التقليدية: غير ان هذا ليس ممكناً إلا إذا أخذناها بإجمالها كلاً وجميعاً.

ان الانطلاق من العالم الاسلامي سيتيح لنا ان نراقب من زاوية غير مألوفة، ظاهرات تشكل جزءاً من وسطنا الثقافي وكان يفترض بها ان «تكلمنا» و«تتحدث إلينا» من تلقائها، وان تتيسر لأفهامنا بغير عناء. فثمة فضيلة لتوسط تجربة أو للمرور عبر تجربة ما هو الأبعد ثقافياً عنا، هي فضيلة بعث الدلالات في الحيز الذي كان يسوده جمود الفكر والوهم بسبق الرؤية.

المسار الجديد الذي سارت فيه الكنيسة الكاثوليكية، منذ ارتقاء كارول فويتيلا سدة البابوية، أو الحركات الانجيلية التي تحرك الولايات المتحدة في أعماقها، لا يثيران، إذا ما استثنينا دائرة المريدين والمقتنعين المتزايدة التنامي، سوى تفسير مجامل يرى فيها بخاصة ظلامية تنتمي الى عصر سالف.

غير اننا إذا ما وضعنا هاتين الظاهرتين داخل أفق مقارن، فاننا سريعاً ما سنكتشف ان هذا الفهم الشائع العام لا يكفي. فمريدو الحركات الدينية المعاصرة والعاملون في صفوفها مثلاً لا يتجندون أساساً من الطبقات «الظلامية» من السكان (الأميون، العجز، الريفيون أو سواهم...) بل نجد بينهم نسبة مهمة من أصحاب الشهادات الذين درسوا في النظام المدرسي العلماني الدنيوي، الشبان والراشدين من ذوي الميل الملحوظ الى الفروع التقنية. والطريقة التي يصفون بها المجتمع أو يشخصون بها أزمته والعلاج الذي يصفونه لها، ترتهن لأنماط تفكير اكتسبها هؤلاء على مقاعد المدرسة التي تشكل هي نفسها ثمرة أو نتاج الحداثة التي يريدون تغيير مجراها. وطريقتهم في الاستحواذ على النصوص المقدسة، سنداً لاطروحاتهم، تتصرف بالسنن العلمية الموروثة عن العلماء المسلمين أو الكهنة المسيحيين أو الحاخامات الربانيين، المجبولة بالتروي الاجتماعي، بكثير من الحرية. ذلك ان هذه الحركات الدينية هي على العموم حركات تعارض الخطاب الغالب في «الدين الرسمي» وتخرج عليه وتسرع الى تجريمه: وقادتها ومريدوهم يكونون في بداية أمرهم أقرب الى «المثقفين البروليتارويين» كما يسميهم ماكس ڤيبر. وميزتهم المشتركة والمرموقة هي المعارضة الاحتجاجية للتنظيم القائم للمجتمع، سواء أكان علمانياً في أساسه ـ كما هو الحال في فرنسا ـ أو في انحرافاته الدنيوية عن الأساس الذي يحيل الى القدساني ـ كما هو الحال في الولايات المتحدة أو في البلدان الاسلامية.

وتأخذ هذه الحركات بكافة، على المجتمع تفتته، وفوضاه وبعده عن الجادة وافتقاده لمشروع متكامل يؤمن به وينتسب اليه. وهي لا تقاتل خلقية علمانية تعتبرها غير موجودة، ولكنها تعتبر ان حداثة ينتجها عقل بدون الله، هي حداثة لم تستطع في النهاية ان تولّد قيماً: وحين عطلت ازمة سنوات السبعين أواليات (ميكانيزم) التضامن التي كانت تسيّرها دولة العناية فانها أظهرت قلقاً انسانياً وأبدت بؤساً بشرياً لا مثيل له. وهم يرون انها كشفت خواء الطوباويات الدنيوية الليبرالية أو الماركسية التي نجد

ترجمتها الملموسة في الغرب في أنانيات الاستهلاك أو، فيما عنى البلدان الاشتراكية والعالم الثالث ـ في الادارة القمعية للعوز والقصور واغفال مجتمع البشر.

غير ان هذه المعارضة الاحتجاجية ليست مجرد التعبير «المتسامي» أو «الشاذ» لحركة اجتماعية. فليس بالإمكان تحجيم أو تقليص الثورة الايرانية مثلاً الى مجرد ثورة شيوعية غير مكتملة، حتى ولو كان المستضعفون والمستكبرون في الثورة الأولى لا يخلون من صلة قربى مع «المقهورين» و«القاهرين» في الثورة الثانية. والحركة الكاثوليكية الايطالية «تناول وتحرير» التي لا يرقى الى عدائها للشيوعية شك، استعارت من أقصى اليسار مختلف أشكال التعبئة ضد «الليبرالية البرجوازية». غير انه لا ينبغي الوقوع فريسة ظاهر الكلمات والمصطلحات: إذ بمجرد ما أن تنتزع هذه الكلمات والمصطلحات من نظم التفكير الأخرى، وبمجرد الاستيلاء عليها فانه يعاد استخدامها في تركيب مفهومي يقود الى حيز آخر، عنينا الى تطلُّب الرابط الديني كأساس للنظام الاجتماعي.

ومن جهة أخرى فان الحركات الدينية اليوم لا تهدف كلها على المدى القريب، حتى ولو كانت تريد جميعها تجاوز الحداثة، الاستيلاء على السلطة والتحويل الثوري للمجتمع: فبعضها يعمل على تكوين جماعات مؤمنين حقيقيين، هنا والآن، تقاطع العادات «الدنيوية» وتمارس في حياتها اليومية العقيدة أو أوامر الروح القدس. فتلك مثلاً هي حال مجموعات الهبة اللدنية (الكاريسما) التي تتكاثر اليوم في الكاثوليكية والبروتستانتية، وحال اللوبافيتش في العالم اليهودي، أو التبليغ ـ أكبر منظمة اسلامية متعدية للجنسيات والقوميات الى هذا اليوم. وهي تتخلص من منطق العالم وفق غرارات متنوعة لتقدم، بالامثولة، شهادتها على ضرورة شكل آخر وصيغة أخرى من الحياة، تكون التضامنات الأهلية والجماعية فيها مؤسسة على التجربة الدينية الشخصية. وكثيراً ما تستحوذ على التقنيات الأكثر تطوراً وتعقيداً وتسعى لفصلها عن الثقافة الدنيوية وذلك لكي تبرهن بأنه ليس ثمة صلة ضرورية بين هذه وتلك.

وبين هذه الحركات الدينية المعاصرة العديد من الفوارق والتباينات؛ أفينبغي لنا والحالة هذه ان نستنتج ان ظهورها شبه المتزامن هو ثمرة الصدفة، وان سبب الاهتمام بتفحصها معاً بصفتها ظاهرة اجمالية (واحدة)، هو تشوش النظر أو تأثير الرائج والدارج (الموضة)؟

لنبدأ، من أجل توضيح هذه المشكلة بدقة، برصد وتعيين بعض نقاط الاستدلال أو المعالم من بين أحداث هذه الحقبة، ولو بايجاز.

١٩٧٧، ١٩٧٨، ١٩٧٩: خلال كل سنة من هذه السنوات الثلاث حدث انقلاب في اليهودية، والمسيحية والاسلام.

في أيار / مايو ١٩٧٧ لم تسمح الانتخابات التشريعية، وللمرة الأولى في تاريخ دولة اسرائيل، للعمال بتشكيل الحكومة، فأصبح مناحيم بيغن بالتالي رئيس الوزراء. وبهذه المناسبة، حققت الحركات الصهيونية الدينية التي عرفت انكفاء وكسوفاً طويلين، اختراقاً، فكاثرت، بخاصة، من انشاء المستوطنات اليهودية في الأراضي المحتلة، وذلك باسم عهد خاص وميثاق نوعي جرى بين الله وبين «الشعب المختار».

وفي الجو الكئيب المقطب الذي تلى الضربة التي تلقتها الدولة العبرية إبان حرب اكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٣، فإن هذه الظاهرة تمثل شاهداً على تساؤل العديد من الاسرائيليين حول دلالة وحدود هويتهم اليهودية. فقد وضع جانب هام من الناخبين، التقليد أو السنُّة الصهيونية الغالبة، وهي سُنَّة علمانية وإشتراكية في غالبيتها وقادت السياسة الاسرائيلية حتى ذاك، موضع مقاضاة وإتهام.

تمثل الأحزاب الدينية مروحة واسعة من الحساسيات التي تتراوح بين معاداة الصهيونية وبين السلفية المغالية، إلا أنها تشترك جميعاً في إطراح تعريف اليهودية التي تكون مجرد إنتماء أو لمجرد الانتماء. فالمعيار عندها هو التقيد الصارم بالعبادات والتأكيد على قراءة السنّة والتعبير عن الايمان وسيادة الطقوس والتقيد بأحكام المذهب فيما عنى الحياة في هذا العالم. وقد ازداد عدد وأهمية ووزن هذه الحركات زيادة مضطردة منذ ذاك. فهي لم تولد في السبعينات، لكن بروزها وصعودها على المسرح السياسي يعود الى هذه الحقبة. أما في الشتات اليهودي، فان هذه الحقبة نفسها شهدت تفاقم الشعور الطائفي ليس في الولايات المتحدة وحسب، بل وفي بلدان شديدة القدرة على الصهر والدمج كفرنسا: فقد تصاعدت أصوات تندد حتى «بانعتاق اليهود» منذ وضع الثورة الفرنسية له موضع التنفيذ ذلك ان هذه الثورة استهدفت وهي تتستر بمبدأ المساواة، تدمير الهوية اليهودية - التي تفتحت بعكس ذلك وراء جدران «الغيتو».

في سبتمبر / ايلول ١٩٧٨، رفع مجمع الكرادلة الى سدة البابوية في الكنيسة الكاثوليكية، الكاردينال البولوني كارول فويتيلا. وبهذه البادرة انوضع حدّ نهائي لتلمسات وترددات «ما بعد المجمع المسكوني»، الذي طرح خلاله العديد من الكاثوليك مسألة هويتهم، بعد ان أدت مماشاة العصر أو «مزامنة» الطقوس والعقيدة،

التي لم يفهموا كنهها إلى إضطراب وجهتهم عليهم، بينما واجه المجتمع الدنيوي احتجاجاً من الداخل على يد حركات عام ١٩٦٨. وفي الحين ذاته بدأت المجموعات اللدنية (أي تلك التي تقول بالهبة اللدنية) التي تنامت في الكاثوليكية الاميركية تنتشر في أوروبا بحيث أنها شكلت طوال سنوات الثمانين القوة الصاعدة في اوروبا الغربية والشرقية مجبرة التيار «الكاثوليكي اليساري» الذي كان يعتبر نفسه حتى ذاك «وجدان» الكنيسة، على الوقوف في موقع الدفاع.

وفي حين ان النزعة السلفية الأصولية التي قادها المطران ليفيفر بخاصة، لم تستطع توسيع الرقعة الاجتماعية لمريديها، حيث ظلت محصورة بأقصى اليمين وأكثره تقليدية، فان اللدنيين تمكنوا من تجنيد العديد من المريدين من أوساط الشبان والأشخاص المتعلمين في البلدان الغربية، منشئين هوية كاثوليكية محضة ذات حدود صريحة وتبشيرية، مضطلعاً بها بوضوح. وقد لعبت هذه المجموعات، التي كانت في البداية موضع ريبة الهرمية الكنسية، دوراً من المرتبة الأولى في الدفاع عن التوجه الذي أعطاه يوحنا بولس الثاني للكنيسة، واشهاره والتعريف به. غير ان ترجماتها السياسية تختلف من بلد الى بلد: فهي راسخة في ايطاليا وبولونيا، لكن المعربين عنها في فرنسا أقل عدداً. غير ان قوة التعبئة لدى مختلف الحركات وطموحاتها للمدى البعيد، هي أمور متقاربة: الاعلان عن بطلان المجتمع الخاضع لربقة العقل وحده، تقديم الشهادة من خلال التجربة الجماعية المتحدية للطائفة على ضرورة العودة الى الله لانقاذ البشر وتعيين الطريق لاعادة بناء المجتمع بالاستناد الى المبادىء والتعاليم المسيحية.

اما العام ١٩٧٩، الذي تصادف، اسلامياً، مع بداية القرن الخامس عشر الهجري، فانه بدأ مع عودة آية الله الخميني الى طهران في شهر فبراير / شباط وما تلى ذلك من اعلان الجمهورية الاسلامية وانتهى بهجوم مجموعة مسلحة في شهر نوفمبر / تشرين الثاني على المسجد الحرام في مكة، ترفض سيطرة الأسرة السعودية على الأماكن المقدسة. وقد أظهرهذانالحدثان المدويان ووضعا أمام أعين العالم كله، القدرة السياسية الكامنة في هذا الدين والتي زادها ونّماها بعض من أتباعه. وهؤلاء ليسوا حالات معزولة بل يندرجون ضمن متتالية أوسع وأعظم، أعادت للاسلام بُعْدَه الاجتماعي والسياسي الذي طالما سترته وأخفته مشروعات التحديث التي تولتها النخبات المختلفة، بعد الاستقلال.

حملت سنوات السبعين الحركات الاسلامية، من ماليزيا الى السنغال ومن الجمهوريات الاسلامية السوفياتية الى الضواحي الأوروبية المأهولة بملايين المهاجرين

المسلمين الحضريين، الى مقدمة المسرح. وإذا كان ذلك شكل مفاجأة لكثير من المراقبين الغربيين الذين اعتادوا على اعتبار ديانات العالم الثالث كبقايا فولكلورية، فان انبعاث الاسلام في شكله السياسي لم يكن سوى الجزء المرئي من حركة عميقة واسعة تجهد لاعادة الاسلام (أسلمة) الى الحياة اليومية والعادات، ولإعادة تنظيم الحياة الفردية انطلاقاً من النصوص المقدسة.

تستند هذه الحركة الى قطيعة ثقافية مع منطق الحداثة الدنيوية التي تعزو اليها كافة اختلالات مجتمعات العالم الثالث إبتداءً بالتفاوتات الاجتماعية وانتهاء بالاستبداد، ومن النقص الكاسح في الاستخدام الى الفساد الغالب العام. ولأنها تضم بين صفوفها العديد من اصحاب الشهادات والاختصاصات ولا سيما في الميادين العلمية، فانها تطمح الى فصل التقنيات، وأكثرها تطوراً بالذات والتي تعتزم تملكها والتحكم فيها، عن قيم العلمنة الدنيوية التي ترفضها وذلك من أجل تنصيب خلقية حياة يغلب عليها خضوع العقل لله.

وقد كان بالوسع الإطالة في هذا التعداد الى ما شاء الله، فنشير مثلاً الى أن الولايات المتحدة انتخبت عام ١٩٧٦ رئيساً معمدانياً شديد الايمان أَبْرَزَ قناعاته الخلقية والدينية وقدّمها ليغسل الادارة ويطهرها من خطيئة ووترغيت. اما انتخاب منافسه رونالد ريغان عام ١٩٨٠ فينبغي ان يعزى بخاصة الى حصوله على جملة أصوات الناخبين الانجيليين أو السلفيين الذين يتابعون تعليمات هيئات سياسية دينية مثل الأغلبية الخلقية التي انشئت عام ١٩٧٩ والتي كانت تريد اعادة بناء اميركا المتأزمة التي أضعفها التضخم، الذي زادت نسبته على عشرة بالمئة، وأذلّها استرهان دبلوماسيي سفارتها في طهران، وجعلها بيت مقدس جديد.

والحركات الدينية الاميركية كانت في السبعينات تخترق كافة شرائح المجتمع ولم تكن تقتصر على الولايات الريفية والمحافظة في جنوبي البلاد. كانت حاضرة لدى الاقليات السوداء والإسبانية مثلما كانت حاضرة في صفوف البروتستانت البيض الانغلوساكسون، ونمّت وطوّرت شبكة وعظ وتبشير وتمويل هائلة بفضل تحكمها الخارق بالتلفزيون ووسائل الاتصال الأكثر تطوراً. وقد فتحت لبعضها أيام جيمي كارتر، ثم ولا سيما أيام رونالد ريغان، أبواب البيت الأبيض والمؤسسات العليا الكبرى، واستفادت من ذلك لتدفع الى الأمام، مفهومها عن المجتمع المؤسس على «القيم المسيحية» - سواء فيما عنى الصلاة في المدارس أو فيما عنى منع الاجهاض.

***

كائناً ما كان تنوع هذه الحركات، فانها بدأت بالبروز منذ أواسط السبعينات. كانت ولادة غالبيتها قبل ذلك. إلا أن أيةً منها لم تكن تمتلك جمهوراً يذكر حتى هذه الحقبة. لم تكن قادرة قبل ذلك على تعبئة الجماهير تعبئة تتصف ببعض الدوام، كما ان مُثلها وشعاراتها كانت تبدو، وسط جو التفاؤل الاجتماعي العام، رثة ومتخلفة. ففترة ما بعد الحرب شهدت انتصار الطوباويات الأرضية: ففي أوروبا الخارجة من كابوس النزاع والتدمير المكتشفة لفظاعة ابادة اليهود، كانت الآونة آونة بناء مجتمعات جديدة تبدد كوابيس الماضي المرضية. وبناء الاشتراكية في شرقي القارة، ومجتمع الاستهلاك في الغرب لم يكن يترك للايديولوجيات التي تريد ربط منطق النظام الاجتماعي بالنبع الالهي، سوى حيز ضيق نزير. وأما ما حملته التجديدات الهائلة في التقنية من تحسن في نمط المعيشة فانه غذى إيماناً مطلقاً بالتقدم - الى حد أن «التقدمية» أصبحت قيمة - مرجعاً. لم يبق شيء خارج المتناول. فحتى القمر حطّ عليه رواد فضاء ومشوا على سطحه عام ١٩٦٩.

ويقيناً أن هذه النشوة أو تلك الحميّة لم تكن عامة ولا موزعة بالتساوي. غير أن رفض المهمشين والذين أغفلهم النمو، للنظم الاجتماعية، وجد في الغرب صداه في مقالات الشيوعية. وأما فيما وراء الستار الحديدي فان هجرة العقول والأدمغة المنشقة بدأت تحاول ان تتنظم باتجاه الغرب. ثم ان ثنائية القطبية في العالم الذي جمدته الحرب الباردة، زادت من اغراءات التناحر بين موسكو وواشنطن ذلك ان طرفي الخيار بديا كخيار صعب وأساسي لاصلاح ولا نجاة خارجه. والمؤمنون مطالبون بالالتزام - بالدفاع عن العالم الحرّ أو عن الاشتراكية - وهو أمر يفضي إفضاء بطيئاً إلى الحاق الإيمان بتحقيق المثل الأرضية، وتتبيع العالم الآخر للعالم الأرضي.

والمجمع المسكوني فاتيكان الثاني هو وليد هذه الأزمنة االتي كان الحكم فيها على العالم الحديث لا يزال حكماً متفائلاً: فقد جاهد لصياغة الرسالة الكاثوليكية بلغة المجتمع الدنيوي الذي قبل العديد من مُثُله - كالعدل والحق في التنمية الخ - مع الاحتفاظ بشاغل ربط أصل هذه المثل بنبع العقيدة المسيحية. فاما المعاصرون فانه استوقفتهم في هذا وحفظوا منه بخاصة، حداثة المصطلحات، أو أنهم رأوا في «الأجورنامنتو» هذا أو مماشاة العصر هذه توبة من الكنيسة وتسليماً. لكن الاستعراق أو التجذير المسيحي للمبادىء التي صيغت في ذاك المجمع هو الذي سيزود بابوية يوحنا بولس الثاني، بعد ذلك بعشرين سنة، بالقاعدة التي ستنطلق منها لغزو والأذهان وافتتاح القلوب.

واما في بلدان العالم الثالث المستقلة، فانه طالما جرى اعتبار الدين عائقاً في وجه

« التقدم » - الذي نظر اليه على انه تعبئة الشعب خلف قادته الجدد. وهذا مع ان القوم كانوا إبان فترة الكفاح ضد الاستعمار قد رفعوا، بما في ذلك التقدميون منهم، علم الانتماء الديني عندما كان يتيح تلاحم ابناء البلاد الاصليين ضد «المستوطنين»، ويساعد على ولادة هوية قومية وغامضة تماماً في بعض الأحيان. لكن ما إن كان النظام الجديد يستقر ويتعزز، حتى يرسل بالمثقفين الدينيين الى دراساتهم، في حين ان الحركات السياسية الدينية التي رافقت ابناء البلاد في مسيرتهم نحو النصر، راحت تتعرض للمطاردة والمحق.

ومصر الناصرية، منارة التقدمية العربية، تشكل مشاهداً مرموقاً على ذلك: فقد صفق الأخوان المسلمون لجمال عبد الناصر، الذي أخذ عنهم العناصر الابتدائية لرؤيته للعالم، لدى استيلائه على السلطة، عام ١٩٥٢، إلا أنه هو لم يتوقف عن تدمير هذه الجماعة السياسية الدينية الجبارة التي كانت تمثل العقبة الأخيرة على طريق حكمه الفردي.

وفي عام ١٩٦٤ بدأ النظام الناصري اصلاحاً جذرياً في جامعة الأزهر الاسلامية لكي يجعل من «العلماء» المتخرجين منها وصلةَ بث لبثِّ الايديولوجية الناصرية، ولهم بعد ذلك ان يمتدحوا فضائل الصراطية الاسلامية. لم يكن الأمر أمر ازاحة الدين عن المسرح السياسي والغائه، بل حظر كل تعبير ديني لا تتحكم به السلطة وجعله أداة تضفي الشرعية أو المشروعية على النظام الاجتماعي.

وهكذا فانه أصبح للخطاب الديني بعد ترويضه على هذا النحو، وضع الملحق المساعد، بالقياس على اللفظيات الشائعة: التقدمية، العداء للامبريالية، الاشتراكية، الحياد الايجابي، الخ. وهو يتوجه بخاصة الى الشرائح الشعبية التي تظل المقولات البيانية الحديثة بالنسبة اليها غير مفهومة، بينما ينظر اليه المثقفون (الانتيلجانسيا) المعتنقون لقضايا النظام ويعربون عن أطروحاته، باحتقار. وقد استمر هذا الوضع الى حين وقوع صدمة الهزيمة العسكرية الكاملة أمام اسرائيل في يونيو / حزيران ١٩٦٧، التي لعبت دور الكاشف، وسرّعت أزمة المجتمعات العربية المستقلة بمجملها وقلبت قواعد اللعبة الايديولوجية رأساً على عقب، وفتحت الطريق امام الاحتجاجات الاسلامية والرفض الاسلامي.

ان رصد ومراقبة الحركات الدينية التي ازدهرت حينذاك في كافة أصقاع الدنيا، انما هو تساؤل نطرحه على انفسنا عبرها ونقوم به بتوسطها، حول الطفرات الاجمالية التي شهدتها المجتمعات المعاصرة في الربع الأخير من هذا القرن - وهي طفرات يشعر الرأي

السائد بآثارها ومفاعيلها بدون ان يعرف أسبابها. وكائناً ما كانت غرابة وضلال وتعصب هذه الحركات في بعض الأحيان، إلا أن رصدها يعني ان نحمل محمل الجدّ خطابها والأشكال والصيغ الاجتماعية البديلة التي تحاول بناءها تبعاً أو بصورة موازية للتشوش أو البلبلة التي يثيرها فيها عالم لم تعد تجد فيه آثارها وسماتها.

وفرضية العمل التي ننطلق منها هي ان خطاب وممارسة هذه الحركات انما يحملان دلالة ومعنى. فهما ليسا نتاجاً لاختلال العقل ولا لتلاعب وتضليل قوى مظلمة، وانما الشهادة التي لا مثيل لها ولا بديل عنها، على الوجع الاجتماعي العميق الذي لم تعد مقولاتنا الفكرية التقليدية، تسمح بكشفه وفك رموزه. وحملها على محمل الجد لا يعني المحاماة عنها والمرافعة عن قضيتها أو مصاحبتها في طريقها، مثلما لم يكن على ذلك الذي فتحت مقالات وبيانات الحركة العمالية عينيه على وضع البروليتاريا، أن ينتسب الى الحزب الشيوعي.

ان عالم اليوم خرج من العصر الصناعي ودخل حقبة جديدة تشهد فيها العلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية، تحولاً لا نعرف كيف نسميه بوضوح؛ وانبعاث الحركات الدينية قد يساعدنا على ذلك. فهي بنات هذا الزمان البكر: أطفال غير مرغوب بهم، مهجنون، لقطاءُ المعلوماتية والبطالة أو التفجر السكاني ومحو الأمية. وصرخاتهم وشكاواهم تدعونا الى البحث عن الآباء الذين ينتسبون اليهم والى رسم شجرة عائلتهم المكتومة في نهاية قرننا هذا.

والحركات الدينية اليوم، كالحركة العمالية بالأمس، تمتلك قدرة خاصة على الإشارة الي اختلالات المجتمع - التي تسميها على طريقتها. وهذه الطريقة في التسمية تشكل هي نفسها سمة وعلامة لا غنى ولا محيص عن مساءلتها؛ والإمتناع عن ذلك يعني الانحياز الى تنبؤية تشاء أسخف نبؤاتها ان يكون القرن الحادي والعشرون (أو الألف الثالث) دينياً أو لا يكون - وهذا ليس ما نذهب اليه البتة.

ولا بد، لتأويل وتفسير خطاب هذه الحركات من الاستماع اليه في سياق الممارسة الاجتماعية، والقاء الضوء على هذا بذاك وإنارة ذاك بهذا، في حركة ذهاب وإياب ثابتة. ولا يتساوى ان تكون الحركات الدينية الأهم، تنمي في هذا المجتمع أو ذاك، استراتيجية قطيعة مع النظام القائم، تمر بالاستيلاء على السلطة بصورة ثورية، أو أن يغلب عليها في بلدان أخرى الشكل التقوي - الذي يريد تغيير النظام بدون عنف، أي إما بقضمه من الداخل أو بممارسة الضغوط على هيئات وأدوات التقرير فيه.

وسنستعرض أربعة من هذه السياقات راصدين انتشار الحركات الدينية بداخلها

واحداً بعد الآخر: الاسلام المتوسطي والكاثوليكية الأوروبية والبروتستانتية الاميركية الشمالية واليهودية في اسرائيل وفي الشتات اليهودي.

الفصل الأول

السيف والقرآن

في بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط، الاسلامية وجواراتها، خلفت حركات العودة الى الاسلام، زمنياً، المجموعات الماركسية في خروجها على القيم المؤسسة للنظام الاجتماعي واحتجاجها عليها. وتحققت هذه الظاهرة في سنوات السبعين حيث دارت نزاعات عنيفة بين التيارين من أجل السيطرة على الحيزات (أو الفضاءات) البنيوية المهيكلة للتمرد الكامن. وتمثلت تلك الحيزات، في الجامعات بخاصة وبأطراف المدن الكبرى التي تمتد فيها الأحياء الصفيحية وتنتشر بها كافة أشكال السكنى العارضة الهشة. وفي بداية الثمانينات كانت الهزيمة قد لحقت بالماركسيين، بحيث ان تلك العشرية ستشهد اضطرابات اسلامية متقطعة لا تخلو من بعض الذروات واللحظات القصوى، كمثل الهجوم على المسجد الحرام بمكة عام ١٩٧٩، أو اغتيال السادات في تشرين الأول / اكتوبر ١٩٨٠، أو المقاومة الأفغانية للغزو السوفياتي.

غير أن الاستيلاء على السلطة، الذي هو هدف الجماعات الناشطة الأكثر جذرية لم يتحقق إلا في إيران. ولهذا فان عنف سنوات الثمانين الذي تبلور في الحرب العراقية الايرانية، والحرب الأهلية اللبنانية، أو الذي فاقمه الارهاب، لم ينجح في زعزعة النظام الاجتماعي بصورة أساسية، ولا في التأثير على العلاقات الدولية في الوجهة التي يريدها المناضلون الاسلاميون. وبالمقابل فان العودة الزاحفة الكاسحة الى الاسلام بدأت «من تحت» وطالت العادات وأنماط المعيشة وحاصرت النسيج الاجتماعي في بلدان العالم الاسلامي. وهكذا أصبح بوسع التقدم المحسوس الذي ستحققه هذه العملية ان يفضي حتى الى تكوين شبكة واسعة ذات هيكلية من السلطات المضادة المحلية، كما في الجزائر، يمكنها ان تسرّع متى حان الحين، في انهيار ديكتاتورية عمرها ربع قرن.

من الاحتجاج الماركسي الى «المفاصلة» (= القطيعة) الإسلامية

لا بدَّ لِمَنْ يتابع منحى حركات العودة الى الاسلام حتى مغيب القرن العشرين، من البدء بالعودة الى حقبة سنوات الستين، أي الى آونة حميًا ونشوة الاستقلالات، حيث أخلت السيطرة الإستعمارية حينذاك الساحة وفي كل مكان، إلى الدول المستقلة. فمن تركيا التي طرد أتاتورك منها الجيوش الأجنبية قبل قرابة نصف قرن، الى الجزائر التي جلى عنها الفرنسيون في بداية العشرية المذكورة، أصبح ابناء البلاد هم الذي يكوّنون النخب الحاكمة التي تدير، بسيادة كاملة، العلاقات بين الدولة والمجتمع. وقد وفرت نشوة الاستقلال في فترة أولى، للمجموعات الحاكمة، ضرباً من حقبة «حال النعمة» فكانت تنزع الى تمويه شأن النزاعات الاجتماعية أو التهوين من شأنها. وكانت (أي المجموعات الحاكمة) تملك نتيجة حملها لمشروع الحداثة والتغيير مشروعية كبرى ترتبت على مشاركتها في المعارك الظافرة ضد القوة الاستعمارية، وهكذا فان الأنظمة الجديدة بنت نظمة رموزها حول التواريخ الكبرى ومعارك حرب التحرير وعلاماتها المرهصة.

تولدت أولى الصعوبات الجدية من ادارة اقتصادات العوز في سياق الانفجار السكاني الذي شهدته الستينات، وأدى تبني «أقلمة» نمط التنمية السوفياتي وتكييفاته الى توليد جنين صناعات ثقيلة على ضفاف النيل والصحراء الكبرى، إلا أنه سريعاً ما تبين ان هذه الصناعات عاجزة عن المنافسة في السوق العالمية. ثم تحولت الى بالوعات مالية. وأما غايتها الأخرى، وهي غاية ايديولوجية هذه المرة، فكان قوامها صنع طبقة عاملة في مجتمعات محرومة منها - بحيث يصبح الواقع مطابقاً للترسيمة المحتذاة الأخرى - غير انها لم تكن خيراً من سابقتها، لجهة الانجاز، إلا بقليل.

وفي البلدان الاسلامية التي تتبنى قوانين السوق، فان هذه القوانين كانت تقف عند الحدود التي يفرضها استمرار أواليات (ميكانيزم) الإقطاعيات ويمليها نمو الفساد على نطاق واسع. وهي لا تسمح بالتالي، إلا قليلاً، بتأمين استخدام أو سكن الأجيال الجديدة الشابة الوفيرة العدد التي ألقت بها الهجرة الريفية في الأطراف والضواحي الحضرية المتدنية الإندماج.. ولمسألة العالم الثالث الاجتماعيةُ هذه، بعض سمات الشبه، وخاصة لجهة ما تكشفه من ضخامة البؤس، مع تكوُّن البروليتاريا في أوروبا القرن التاسع عشر، فهي تفاقم التناقضات بين النخب القيادية وبين الأهالي، كما انها بدأت تنال من الاجماع السياسي الذي كان قائماً غداة الاستقلال.

أول الذين حاولوا استغلال الاستياء الناشيء في بلدان حوض المتوسط الاسلامية وجوارها هم الجماعات ذات الاستلهام الماركسي - حتى ولو لم يكن قد تكون في نهاية الستينات أي حزب شيوعي ذي هيكلية، قوي ومستقل عن النظام وقادر على تصدر وترؤس حركة ثورية[1] في أية من هذه البلدان تقريباً.

وأما الدول العربية التي تنتسب الى الاشتراكية وترتبط بالاتحاد السوفياتي، فان بعض الشيوعيين فيها أدمجوا بالتحالفات التي تؤيد السلطة، إلا أنهم سيدخلون السجن ويتعرضون للتعذيب والموت، أو ينبغي لهم الهجرة عندما تتجاوز انتقاداتهم الحدّ الذي يعتبره عبد الناصر أو قادة البعث[2] أو قادة جبهة التحرير الوطني الجزائري، محتملاً. أما في الدول المحافظة أو «البرجوازية» التي لا يشارك أي شيوعي فيها في إدارة الشؤون العمومية، فان الأحزاب والمنظمات الشيوعية من مختلف المناحي والنزاعات، ستتنامى هناك إما في السرّ والكتمان، كما في تركيا وإيران، أو بصورة شرعية كما هو الحال في لبنان. غير أن مختلف المجموعات الشيوعية لا تملك وسائل الاطاحة بالأنظمة القائمة، بغض النظر عما إذا كان مرد ذلك هو قلة عدد الحزبيين الفعليين أو عتوّ القمع الذي يتعرّضون له. لكن رؤيتهم للعالم تغذي بصورة مشوشة، تطلعات كثير من اولئك الذين يتمنون تغيير النظام الاجتماعي في العمق. ولم يكن ثمة خطاب احتجاجي آخر يملك ذات التكامل والصقل ويحمل في ذات الحين نقداً جذرياً للنظام القائم ولطوباوية المجتمع الأفضل المنشود البناء.

أما في البلدان الآخذة بالاشتراكية، فان الخطاب الماركسي المعارض يعزو شرور المجتمع الى خيانة الاقليات العسكرية الحاكمة (الأوليغارشيات-العسكرية)-التي كونت «برجوازيات دولة» وقحة مستغلة للمُثُل الاشتراكية الحقيقية. وتلك حال مصر الناصرية التي يطلق عليها أنور عبد الملك وصف «مجتمع عسكري»، ويقول عنها

(١) حول مخاض الحركات الشيوعية في العالم الاسلامي، انظر مقالات مكسيم رودانسون المجموعة في «الماركسية والعالم الاسلامي» دار سوي بالفرنسية ١٩٧٢، ولا سيما ص ٢٩٧. وانظر كذلك حنا بطاطو «الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية العراقية» بالانكليزية، صدر عن منشورات جامعة برنستون عام ١٩٧٨. وأقرب من هذا تناولاً سيرة هنري كوريل التي كتبها جيل بيّروه تحت عنوان «رجل على حده» ونشرتها دار باروّ عام ١٩٨٤، وتستعيد الجو الذي ساد ولادة الشيوعية في مصر.

(٢) حزب «البعث» الذي يناضل من أجل «البعث» العربي في أفق مصبوغ بالعلمانية، يملك رسمياً السلطة في سوريا والعراق.

محمود حسين أنها «أرض صراع طبقي»[٣]. وكلا المؤلفين يمثلان رؤية تبنتها الانتيلجانسيا (المثقفون) الثورية والطلاب في العالم الاسلامي في تلك الحقبة.

وفي الدول المحافظة، غلبت على حرم الجامعات، ايديولوجياً، اتحادات سرية، شرعية أو غير شرعية، يلعب فيها المناضلون الماركسيون دوراً من الطراز الأول. فقد شهد المغرب وتونس وتركيا أو لبنان في نهاية الستينات، باقات كثيرة من المجموعات اليساروية تصيغ نقداً للمجتمع وتستخلص رؤية للمستقبل تدين بالقسم الأساسي من براهينها الى قراءة المدونة الماركسية - اللينينية وأقلمتها.

وفي الجزائر التي تخلّصت حديثاً من الاستعمار والتي لا تزال تحتفظ بقربى ثقافية عظيمة مع فرنسا، فان بداية السبعينات فيها، ستكون مناسبة لظهور يساروية طلابية جماهيرية تولت تحت قيادة حزب الطليعة الاشتراكية (الآخذ بالشيوعية) الدعوة الى الاصلاح الزراعي والتبشيرية. غير انه ينبغي للتحرك من أجل الاصلاح الزراعي، ان يحمل - في نظر هذه «الطليعة» التي ركزت انظارها على مايو / ايار ١٩٦٨ الفرنسي وعلى هافانا وبكين - الثورة الى الأرياف وان يتيح تطور نظام هواري بومدين العسكري «التقدمي» نحو الاشتراكية.

وهؤلاء الشبان الجزائريون يفكرون ويعبرون بالفرنسية، أي باللغة التي حررت بها النصوص الماركسية التي يرجعون اليها. اما العربية المكتوبة فغريبة عنهم. واما السلطة التي أقلقتها هذه الإفراطات، فانها بدأت منذ منتصف السبعينات تعارضها بالطلاب «المستعربين» الذين عادوا من الشرق الأوسط حيث اتصلوا بالاخوان المسلمين. ثم ان هذا الموقف أو هذه السياسة التي تواصلت عبر التعريب المنظم للجزائر، اسهمت في اضعاف المجموعات الاحتجاجية المعارضة التي تنتسب الى الماركسية، وانهضت الحركات الاسلامية[٤].

أما في الشرق الأوسط، فان السنوات التي تفصل بين حربي ١٩٦٧ و١٩٧٣ العربيتين الاسرائيليتين، هي السنوات التي اعتقدت الماركسية المعارضة فيها ان ساعتها قد دقت: فانهيار جيوش الدول العربية، التقدمية منها والمحافظة، في يونيو / حزيران

(٣) أنور عبد الملك: «مصر، مجتمع عسكري» منشورات دار سوي عام ١٩٦٢ بالفرنسية. محمود حسين: «مصر، صراع الطبقات والتحرر الوطني» (جزءآن) دار ماسبرو، بالفرنسية (١٩٧٥). وقد تحول محمود حسين الى اعتناق الديمقراطية وتبنى «انبثاق الفرد في العالم الثالث» في كتابه «الضفة الجنوبية للحرية» دار لاديكوفرت ١٩٨٩.

(٤) انظر أحمد رواجيا: «الاخوان والمسجد، إستقصاء حول الحركة الاسلامية في الجزائر» منشورات دار كرثلا (١٩٩٠) ص ١١١ وما يليها. وحول التعريب، جيلبرت غراندغيوم: «التعريب والسياسة اللغوية في المغرب الكبير» منشورات ميزون نوف ولاروز (١٩٨٣).

١٩٦٧، فتح أزمة مشروعية عظمى للنخب الحاكمة، التي كان وضعها هشاً أصلاً، نتيجة لعجزها العام عن مواجهة المسألة الاجتماعية. وفي الحين الذي غرقت فيه المهابة الناصرية، إثر هزيمة الجيش المصري في مواجهة الدولة العبرية، برزت قضية سامية جديدة تعبيء العالم الاسلامي: انها فلسطين التي ستصبح رمزاً لمقاومة اسرائيل والامبريالية الغربية. لم يعد القادة الحاكمون هم المرجع، وإنما منظمة مقاتلة تذكر بحركات التحرر الوطني في العشرية السابقة وتجعل الشبان الذين لم يعرفوها، يعيشون ملحمتها.

وقد سارع الماركسيون في جعل أنفسهم دعاة المقاومة الفلسطينية والمدافعين عنها في وجه «الخيانات» المعزوة الى القادة العرب. وبهذا فانهم زادوا نفوذهم وتأثيرهم زيادة عظيمة ولا سيما وسط الشبيبة الطلابية. وهكذا بدا ان آفاقاً ثورية انفتحت، بأكثر من أي وقت مضى، في الشرق الأوسط. لكن ثورة السبعينات، العظمى لن تدعي الانتساب الى ماركس أو لينين. إذ ستكون جمهورية ايران الاسلامية التي لم يتوقعها أحد ولا تنبأ بها إنسان.

إنها مراوغة التاريخ: أطلت في هذه العشرية وستحل ثورة محل أخرى: فحيثما كانت المستشاريات الغربية تتوقع ظهور يساروي يلبس كوفية، فانها رأت شيخاً (ملا) معمماً يشهر بندقية كلاشينكوف رشاشة. لكن يبقى أنه فيما وراء الصدمة التي تحدثها الرموز وسهولات تضادها وتباينها، فان احتلال الحركات الاسلامية لميدان الاحتجاج والمعارضة وطردها النهائي للماركسيين منه، يطرح اسئلة جوهرية لا تتعلق بالعالم الاسلامي وحده.

بدل التطلع الى عالم أفضل من مرجعيته وانتقل من الميدان الدنيوي الى الميدان الديني. واذا كان انبعاث الديني وظهوره على السطح يبدو مفاجئاً وغير منتظر، إلا انه في الواقع نهاية مسار جوفي يمكن استكشافه بسلوك مجراه صعدا.

آنها سيتولد شعور - خادع - بأن العلمنة الدنيوية هي، في العالم الاسلامي كما في سواه، صراط طولي محتوم، وبأن الاسلام عقيدة عفى عليها الزمن ولم تعد تعني سوى جملة من عجائز ريفيين أو رجعيين متخلفين. ومرد هذا الانطباع ولا ريب، هو مظاهر وتجليات ملموسة، إلا أنه يعود كذلك إلى ممارسة مثقفين - علمانيين - لضرب من الاحتكار شبه الكامل للرأي، واطراحهم على المجتمع بكله وجميعه التحولات التي جرت في ذواتهم هم. وقد أسهم هذا الأمر وإلى حد بعيد في تمويه وإخفاء استمرار تيارات فكرية حافظت على تطلبها بقيام أساس ديني للنظام الاجتماعي. فهي لم تختف بين

عشية وضحاها بل خسرت بالأحرى المباراة خسارة مؤقتة وبدأت تفكر حول أسباب فشلها.

والواقع هو ان الحركات الوطنية والقومية اشتملت في معظمها على عنصر أو جناح ديني تبين ان دخوله المعترك كان حاسماً في جرّ أقاصي البلاد الى الانتفاضة ضد الاستعمار، والى كافة أنواع المعارك التي حضرت الاستقلال الفعلي. فجمعية العلماء الجزائريين ساهمت وهي تتابع مرجعها الفكري، عبد الحميد بن باديس(٥) مساهمة كبرى في الابقاء على مرجعية الاسلام في خطاب جبهة التحرير الوطني الجزائري. والأمر الذي زاد هذه المهمة عليها يسراً وسهولة هو أن الانتماء الديني كان يفيد كذلك كمعيار في التمايز الجذري مع المستوطنين (أصحاب الاقدام السوداء) الذين غالباً ما كانوا جزائريين، هم أيضاً، منذ ثلاثة أجيال، ومع اليهود المحليين الذين كانوا جزائريين منذ أقدم الأزمنة.

وانما ولدت أشهر الحركات التي ناضلت لاقامة دولة اسلامية، بعد الاستقلال، في مصر. وقد جمعت حركة الاخوان المسلمين(٦) منذ انشائها عام ١٩٢٨، شبكة من المتعاطفين والمناصرين بلغ تعدادها أكثر من مليون شخص قبل استيلاء عبد الناصر ورفاقه الضباط الأحرار على السلطة عام ١٩٥٢. وقد كان الاخوان أحد أكثر المساندين حماساً للنظام الجديد الذي يعرفون بعضاً من كبار قادته، الذين اكتسبوا منهم أوائل عناصر ثقافتهم السياسية جيد المعرفة. فعبد الناصر نفسه، ثم وبخاصة خليفته السادات، وكلاهما متحدر من أوساط متواضعة وغير مغربنة، كانا مشبعين برؤية للعالم تعبر عن الرغبة في التغيير الاجتماعي بمقولات قرآنية.

لكن حين استوثق عبد الناصر من أمره واطمأن إلى دوام سلطانه في نهاية عام ١٩٥٤، فانه صفى هذا الشريك الذي كان لا يزال المنافس السياسي الوحيد له. وقد قمع هؤلاء بفظاظة تفوق في فظاعتها التجاوزات التي ارتكبتها جيوش الاحتلال في زمن الاستعمار. ولم يعد بعد ذلك يرد ذكر للاخوان المسلمين حتى منتصف الستينات، فقد لجأ مَنْ لم يشنق أو يسجن من أطرهم وكوادرهم الى الملكيات النفطية في شبه الجزيرة العربية.

---

(٥) انظر علي مراد، الاصلاحية الاسلامية في الجزائر، بالفرنسية، باريس - لاهاي - دار موتون (١٩٦٣).

(٦) انظر ريتشارد. ب. ميتشل: «مجتمع الاخوان المسلمين» منشورات جامعة اوكسفورد، بالانكليزية (١٩٦٩) وكذلك أوليفيه كاريّه وجيرارد ميشود، «الاخوان المسلمون» (١٩٢٨ - ١٩٨٢) منشورات غاليمارد وجوليارد، بالفرنسية (١٩٨٣).

كان ينبغي انتظار عام ١٩٦٥ ليعيد «الريس» الذي كان يواجه صعوبات عديدة، إظهار الاخوان المسلمين على المسرح السياسي، وذلك حين راح يندد بمؤامرة زعم انهم حاكوها ضده ـ فكان ذلك ذريعة لحملة قمعية جديدة بلغت ذروتها باعدام ايديولوجي الحركة الرئيسي، سيد قطب، صاحب محاولة نقدية إسلامية جذرية للنظام الناصري، كتبها في معسكر تصفية. وعلى هذا فان التيار السياسي الديني الاسلامي كان لا يزال موجوداً، عام ١٩٦٥ والى حد أنه أصبح هدفاً يستهدفه القمع، ولكنه لم يتوصل الى اكتساب جمهور مماثل لجمهوره في الاربعينات. ومرد هذا الأمر هو الطابع التوتاليتاري للنظام وكذلك لصعوبة «تمرير» رسالة ترد حصراً وتحيل تحديداً الى تأويل قطعي متصلب للنصوص المقدسة لتطرح مجتمعاً مثالياً، فضلاً عن تمريرها في جو «التقدمية» الذي كان سائداً في الستينات. فقد كان الماركسيون وبدائلهم المحليون، وهم أصحاب غائية من ذات النسق، قد أشبعوا الطلب على الطوباوية.

لن تجد الموضوعات التي استخلصها سيد قطب في بداية الستينات قراء باعداد ذات دلالة، ولن تكوّن أجيالاً من المناضلين إلا بعد ذلك بعشر من السنين، حين سيتلاقى التشاؤم الجذري لتشخيصهم لحالة المجتمع في مصر المستقلة، مع اتساع الجلجلة وبلبلة الألباب في السبعينات في مصر كما في بقية العالم الاسلامي. آنها ستصبح مصر الناصرية بعد نهاية الناصرية، مثال الاستبداد والتبذير وسوء الادارة والنظام المنفّر باطلاق ـ وبنفس القوة والغزارة التي كان الشعور عليه ازاءها حين كانت بالنسبة للايديولوجية «التقدمية» منارة العروبة.

الاسلام ضد الجاهلية

ترد الأطروحات التي وفرت لصاحبها، سيد قطب، شهرة واسعة في العالم الاسلامي اليوم، في كتابين أساساً، كتبهما في أواخر سني حياته هما «في ظلال القرآن» وهو تفسير أو تعليق ضخم على كتاب المسلمين المقدس ثم «معالم على الطريق» وهو بيان أطلق عليه اسم الـ«ما العمل» الاسلامي[٧]، وقوام فرادة قطب هو أنه يفصل فصلاً جذرياً بين الاسلام وبين مجمل مجتمعات عصره البشرية، بما في ذلك تلك التي تدعي

(٧) انظر اوليفيه كاريّه: «تصوف وسياسة، قراءة سيد قطب، أخ مسلم جذري، للقرآن» منشورات المؤسسة القومية للعلوم السياسية ودار «سرف» بالفرنسية (١٩٨٤) وانظر كذلك جيل كيبيل: «النبي وفرعون» منشورات لاديكوفرت، بالفرنسية (١٩٨٤).

الانتماء الى هذا الدين. فهو يرى أنه لم يعد ثمة وجود لمجتمع اسلامي، وأنه لا طائل للبحث عن أثر للاسلام في عالم قد طرده ونفاه. فالعالم ليس سوى جاهلية؛ وهذه الكلمة التي تعني في المصطلحات الاسلامية فترة «الجهل» و«البربرية» السابقة على دعوة النبي محمد في جزيرة العرب، يستخدمها قطب ليصف بها مجتمعات القرن العشرين التي تبدو له مضادة لجوهر الإسلام.

وواجب المسلم الحقيقي هو القطيعة مع الجاهلية، ثم المجاهدة لتدميرها واقامة الدولة الاسلامية على أنقاضها. ولا بد له من أجل هذا ان يستلهم النبي محمداً وصحابته: ففي عام ٦٢٢ للميلاد (السنة الأولى من الهجرة) هاجروا من مكة التي تحكمها الجاهلية، الى المدينة ليعودوا منها ظافرين بعد ذلك بثماني سنوات، مكسرين الأصنام ومعلنين الاسلام.

ان شاغل القطيعة مع العالم الذي يصوغه سيد قطب هو شاغل فريد. فهو يعارض موقف الأغلبية من المسلمين إبان الستينات - وحتى موقف غالبية الأخوان - الذي يجعل انه لا يمكن مقاطعة مجتمع مسلم حتى ولو كان ناقص الاسلام، وانه تنبغي الدعوة والموعظة بداخله لكي يتحقق الدين الحنيف. وعلى العكس من ذلك فان قطب يرى ان «البربرية» الناصرية بلغت نقطة اللارجوع وأنه لم يعد يمكن ايجاد حل وسط أو تسوية معها. واستخدام فكرة الجاهلية الذي يعيد الاسلام الى أصوله ويقفز فوق خمسة عشر قرناً من تاريخ المجتمعات الاسلامية، هو ذو دلالة رمزية عنيفة: فما يحدد ويميز الجاهلية في مفهوم قطب وتلاميذه هو الوثنية. ذلك ان البشر لا تعبد الله الواحد، بل بعض نظائرهم ممن استولى على السيادة (أو الولاية، أو الحاكمية) الالهية ضمانة العدالة على هذه الأرض؛ انه المستبد «الفرعون». فهو يحكم وفق نزواته وحدها متجاهلاً أوامر الكتاب المنزل، ويجسد الظلم. وعلى العكس من ذلك، فان الأمير المسلم يسوّد العدالة على الأرض لأنه يطبق شريعة الله وحدها. ولا يمكن ان يتحقق هذا المثل الأعلى الا إذا استولت نخبة من المؤمنين على المجتمع، بعد ان تقاطعه و«تفاصله» و«تعتزلة».

وقد أعدم سيد قطب قبل ان يتمكن من ايضاح مقصده «بالمفاصلة»: فهل ينبغي الانسحاب جسدياً من العالم لإعادة تكوين مجتمع مضاد في الصحراء يهاجم الجاهلية، أم يكفي مجرد الابتعاد ذهنياً والاحتفاظ بذاتية اسلامية؟ وخلفاؤه سيختلفون ويفترقون في السبعينات حول هذه النقطة. لكن فكرة القطيعة هذه بتأويلاتها المختلفة، هي في أصل حركات العودة الى الاسلام المعاصرة. فهي تجعل من كل وسط اجتماعي جاهلية،

وانموذج كفر وظلم واستبداد.

أعدم سيد قطب عام ١٩٦٦ فلم يشهد نمو بذور زرعه. كان عبد الناصر في تلك الفترة يستطيع ان يعتمد ـ فضلاً عن جهاز قمع مخشي الجانب ـ على مهابة وجاذبية كانتا لا تزالان هامتين ـ وذلك الى حين وقوع الهزيمة العربية في مواجهة اسرائيل عام ١٩٦٧، والكارثة التي مثلتها بالنسبة لمشروعيته. الدلالة الرمزية لهذا الحدث في العالم الاسلامي كانت هائلة. فقد فتحت الباب امام المعارضة الاحتجاجية الجذرية للأنظمة المنبثقة من مرحلة الاستقلال، والتي أصبح فشلها العسكري فجأة يوازي محضر افلاس عام. ثم انها أجرت تحويلاً في التماهي نقله من رؤساء الدول الى المقاومة الفلسطينية، أي نحو منظمات ثورية مقاتلة.

بهذا بدأ خط قطيعة [قام على أسس دنيوية في فترة أولى] ـ يمتد عبر مختلف المجتمعات المعنية ويفجر الاجماع السياسي الذي لم يهتز بمثل هذا القدر من الاتساع منذ الاستقلالات. ذلك انه فيما وراء الاشتباك المسلح مع اسرائيل، الذي لمّا يعط في تلك الفترة سوى نتائج هزيلة، فإن المقاومة الفلسطينية جسدت البديل الثوري المقاتل للدول العربية في الاقليم الذي تستقر فيه[٨]. وفي لبنان سيتيح دعم الفلسطينيين «للمعسكر الإسلامي ـ التقدمي» له بأن يتحدى سلطة الدولة وان يعمق التناحرات التي تؤذن بالحرب الأهلية التي ستبدأ عام ١٩٧٥. وفي مصر ستكهرب الامثولة الفلسطينية الحركات الطلابية والعمالية التي تعارض وتطعن في سلطة السادات وتدفعه للهجوم على اسرائيل[٩]؛ وهكذا فان المعارضة الاحتجاجية ستنال، وفق أشكال متنوعة، من غالبية بلدان المنطقة.

أسلمة المعارضة الاحتجاجية

ظل خط القطيعة الاجتماعي ـ السياسي الى حين اندلاع حرب اكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٣ العربية الاسرائيلية، يجد في المجموعات ذات الاستلهام الماركسي أفضل الناطقين باسمه. إلا أنه لم يتقاطع بعد مع «المفاصلة الاسلامية» التي نظّر لها سيد قطب. وانما بدأت حركات إعادة التأكيد على الهوية الاسلامية التي أرسى هو أسسها،

(٨) انظر اوليفيه كاريّه: الرفض العربي للمقاومة الفلسطينية» بروكسل بالفرنسية منشورات دار كومبليكس (١٩٨٠).
(٩) انظر أحمد عبد الله «الحركة الطلابية والسياسة الوطنية في مصر» بالانكليزية دار الساقي، لندن (١٩٨٥).

باحتلال حقل التمرد تدريجياً على حساب اليسار الماركسي، غداة هذا النزاع المسلح ليس إلا.

كان لحرب ١٩٧٣ إنعكاساتٍ أخرى مختلفة عن إنعكاسات حرب ١٩٦٧. فحتى لو كسبتها اسرائيل عسكرياً - بردّ هجمات الجيوش العربية والتوغل توغلاً عميقاً داخل أراضي أخصامها - إلا أنها مُنيت حينذاك بأول هزيمة سياسية لأن تلك الحرب أنهت اسطورة اسرائيل التي لا تقهر. وفضلاً عن هذا فإنه تبين ان استخدام البلدان العربية المنتجة للنفط، لسلاح البترول، هو أداة ضغط لا مثيل لها على حلفاء الدولة العبرية الغربيين وبالتالي على اسرائيل نفسها.

وإلى ذلك فانه كان لهذه الحرب إنعكاس غير مباشر على تنامي الحركات الدينية في السبعينات داخل دار الاسلام وخارجها. فهي حين قلبت توازنات الاقتصاد الدولي، فانها اطلقت دوامات التضخم والبطالة التي زعزعت النظم الاجتماعية، ولا سيما في الغرب، وأدت الى تفتت المجتمع وتراخي روابط التضامن والحماية الاجتماعية. وقد قدم ذلك أرضية تدخُّل أكبر وموضوعة تبشير فضلى للحركات الدينية «الطوائفية» في طوائف العالم أجمع[10] ومن جهة أخرى، فان دول شبه الجزيرة العربية الأوفر غنى بالنفط، وفي مقدمتها العربية السعودية، ستلعب بعد الآن بفضل ثرائها الاسطوري، دور زعيم. وكان نشر الاسلام - بصيغته السعودية - في العالم، يمثل بين الأهداف الأولية للمملكة الوهابية.

وهذا البترو - اسلام، الذي كان المنتصر الحقيقي في حرب ١٩٧٣، لا يؤيد في ظاهر الأمر أية إعادة نظر بالنظام الاجتماعي بتاتاً، وحتى لو جاءت هذه المراجعة باسم مبادىء القرآن.. فالناطقون باسمه يصنَّفون على وجه العموم ضمن المعسكر «المحافظ». ومع هذا فانهم سيغذون الحركات الاسلامية الثورية التي تستلهم سيد قطب ويساعدون على تناميها، بدون ان يعرفوا في البداية مدى دلالتها.

وهذه المفارقة التي ستتم مع انتقال المشعل الثوري من الماركسيين الى الاسلاميين تشكل أحد المفاتيح التي ستسمح بتناول وادراك آفاق حركات العودة الى الاسلام أو معاودة تحنيف المجتمع في مسارها من منتصف السبعينات الى بداية التسعينات. فبعد عشرية «ثورية» بلغت ذروتها مع استرهان الرهائن والارهاب «الاسلامي» بين ١٩٨٥

---

(١٠) انظر، في سياق تنامي الاسلام في فرنسا، جيل كيبيل «ضواحي الاسلام» منشورات دار سوي، بالفرنسية (١٩٨٧).

و١٩٨٨، سترتسم متتالية تاريخية ستتنامى فيها العودة الى الاسلام» «من تحت» أساساً، وذلك بتطويق المجتمع المدني بشبكة من المساجد والجمعيات التقوية.

العشرية الاسلامية الثورية

كان قوام النزعة الغالبة بين حركات العودة الى الاسلام أو معاودة تحنيف المجتمع من منتصف السبيعنات الى منتصف الثمانينات، الاعتقاد بأن الاستيلاء على السلطة هو أمر بات على جدول الأعمال. ويمكن لهذا التأويل الثوري لترسيمة سيد قطب أن يكتسي أشكالاً عدة تتراوح بين العمل العنيف وبين المشاركة التاكتيكية في اللعبة السياسية، إلا أنها تندرج جميعاً في استراتيجية عودة الى الاسلام، أو «معاودة تحنيف المجتمع من فوق». وما جعل هذه الطوباوية قابلة منذ نقطة الانطلاق، للاعتماد بصورة ملموسة هو رمزية النجاحات التي حققتها العربية السعودية وحليفاتها في حرب النفط، وهي نجاحات جرى إدراكها في العالم الاسلامي على وجه العموم كآية إلهية تبشر بانتصار الاسلام القريب في المعمورة كلها.

ثم ان تمثل المسلمين أنفسهم للاسلام تغير حينذاك. فقبل عشر سنوات كانت العربية السعودية تبدو كبلد متخلف مرتهن للغرب في حين ان الخطاب الناصري كان يجسد مقاومة الامبريالية[11]. غير ان هذه البيانية لهثت أنفاسها بعد الهزيمة العربية عام ١٩٦٧، ليتغمدها الاهمال نهائياً بعد الانتصار النفطي في اكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٣، في حين ان الاسلام الذي جعل السعوديون انفسهم دعاته بات يعرب عن المواجهة الظافرة مع اسرائيل واميركا وحلفائها.

انقلبت الآيات. غير ان النفط ليس سوى قابلة هذا الاسلام المنبعث، انه عصب الجهاد الذي تشنه المجموعات الاسلامية ضد الجاهلية. وإذا كانت الشيكات تصدر من الرياض، فان من يقبضونها ظلوا يديرون بوجههم ويشخصون بأبصارهم حتى منتصف الثمانينات نحو طهران.

---

(١١) انظر مالكولم كير: «الحرب الباردة العربية. جمال عبد الناصر وخصومه، ١٩٥٨ ـ ١٩٧٠» بالانكليزية. منشورات جامعة أوكسفورد (١٩٧١).

من المدن الصفيحية حتى الجامعات

لم يفض الارتفاع المدوخ في اسعار النفط الى تحويل البلدان النفطية الى جنات عدن أرضية مكيفة والى صيارفة «معاودة التحنيف» وحسب. فقد كان له آثار طويلة المدى على تفكك المجتمعات التي تنتمي من قريب أو من بعيد، قليلاً أو كثيراً، إلى «منطقة البترو دولار». فتدفق العملات الصعبة الأجنبية عزز التباينات والفوارق النافرة بين العالم الريفي والمراكز الدينية، حيث تتركز الثروة المترتبة على الريوع في سياق تضخم نقدي. وهكذا فان الهجرة الريفية اتخذت أبعاداً لم يسبق لها مثيل، بحيث فاضت مدن الشرق الأوسط العملاقة «بالفلاحين السابقين»(١٢) الذين استقروا في حزام المدن الصفيحية أو الأحياء الصفيحية وسواها من ضروب السكنى الهشة التي بنيت بدون أخذ القواعد والأحكام البلدية بعين الاعتبار. وإدارات الدولة عاجزة عن تسيير وإدارة هذه الدفوق البشرية التي يتنظم وجودها عبر شبكات تضامن موازية، عرقية وريفية، ثم وبخاصة، دينية. فقبل ان تظهر مراكز البوليس والعُمَدُ في هذه الأحياء الجديدة، تتعالى المساجد، صغيرة وكبيرة، ثم تشفعها الجمعيات الخيرية والتعليمية التي تهيكل الحياة المتحدية في ظل غياب الدولة التي تتفجر هياكلها وبناها التحتية تحت تأثير النمو السكاني والتوزيع الأرضي للسكان. فمن جنوبي طهران (طهران جنوبي) الى غيشيكوندو استامبول(١٣) الى مقابر القاهرة (مدينة الأموات) إلى أحياء الجزائر الصفيحية، بدأت شبكات المبرة والتعاون الإسلامية تلعب دوراً أساسياً في تأطير الأهالي الذين يتطلعون الى تذوق ثمرات الحداثة والرفاه بينما يظلون بمنأى عنها(١٤).

وثمة أرضية أخرى تمتلك ذات الحساسية ازاء الانقلابات التي يشهدها حوض المتوسط في السبعينات: انها الجامعة. فلحرص دول المنطقة على تشجيع سياسة تعليمية جماهيرية لأنها كانت تبدو لها كشرط «للاقلاع» الاقتصادي، فانها يسَّرت وسهَّلت وصول الشبان المتحدرين من الانفجار السكاني (الديموغرافي) الذين رمت الهجرة

---

(١٢) التعبير لفرهاد خسرو خور، في مقالة «حسن. ك فلاح سابق (حرفياً نُزعت عنه خصيصته كفلاح) يتحدث عن الثورة الايرانية» في فصلية شعوب متوسطية العدد ١، باريس ١٩٨٠ من ص ٣ ـ ٣٠

(١٣) حرفياً «مبني ليلاً». ويشير هذا المصطلح الى المباني المبنية بدون ترخيص بين مغيب الشمس وشروقها، بحيث لا يستطيع البوليس معارضتها. وهذه الممارسة شائعة في كافة أنحاء العالم الاسلامي.

(١٤) أنظر «السرموك» (أي مركز الدراسات والأبحاث حول الشرق الأوسط المعاصر) الحركات المتحدية والحيزات والأمكنة الحضرية في المشرق. بيروت (١٩٨٥) وكذلك أحمد رواجيا المرجع المذكور آنفاً، وجيل كيبيل، النبي وفرعون مرجع أسلف ذكره.

الريفية بكثير منهم في الضواحي ذات السكنى الهشة ـ الى مؤسسات التعليم العالي.

غير ان الهياكل والبنى التحتية التربوية في غالبية هذه البلدان لم تستطع ان تصمد لهذا المسار: هيئة تعليمية أو جسم تعليمي متدني الأجر وقليل الحضور (لأن الأساتذة يهاجرون بحثاً عن أجور أفضل) يواجه قاعات مكتظة. وفي هذه الأوضاع فان المعلم المتدني الأجر ينظم جلسات «مراجعة» خاصة مرتفعة الأجر يعالج خلالها موضوع الامتحان ويبيع نسخاً مصورة من محاضراته الخ...

الجامعة عرض تشخيصي من أعراض انهيار طوباويات الرفاه الذي تديره وتسيّره الدول المستقلة: فهي كمرفق مجاني لا تستطيع ان تجيب بالتساوي على طلب هائل. وحده الفساد يعيد التوازن مع العرض التربوي المتنادر.

وإنما حققت الحركات الاسلامية أهم إختراقاتها الاجتماعية هنا، أي في الجامعة، وذلك بتنظيم جلسات مراجعة ومحاضرات متابعة مجانية في المساجد وانتاج صور المحاضرات المطبوعة بأسعار متدنية. وهي تحمي الطالبات من اختلاط غالباً ما يكون مزعجاً، بواسطة حافلات خاصة، أو بفرض عدم اختلاط صفوف المقاعد. وهكذا فان هذه الحركات تكاثر من أداء «الخدمات» للطلاب بادئة بالتعويض عن القصورات الصارخة ثم تدخل، تدريجياً، عناصر موقف «قطيعة اسلامية» مع الوسط المحيط. كانت تحظى بنظرة إيجابية من الملكيات النفطية التي ظلت تمول ـ الى حين قيام الثورة الايرانية ـ كل ما يدين الانتماء الى الاسلام ـ مثلما تحظى بنظرة مماثلة من الدول.

في مصر كما في بعض بلدان المغرب شجّع الحاكمون المجموعات الاسلامية «لضرب اليساروبين»[١٥] الذين خلقوا في حرم الجامعات اضطرابات تذكر بتلك التي عرفتها الجامعات الأوروبية. وفي منتصف السبعينات كانت هذه المهمة قد أنجزت في كل مكان جامعي تقريباً، وطُليت صور لينين نهائياً بشعار «الله أكبر».

ربط المناضلون الاسلاميون الجامعيون بأرابة بالغة البعد الخيري الاحساني والاجتماعي بالمشروع السياسي ـ الديني: فهم على سبيل المثال يعرضون على الفتيات الفقيرات تشكيلة ثياب كاملة بأسعار لا تذكر. انه بطبيعة الحال «الزيّ الاسلامي» ـ نقاب، وفستان طويل وقفازان الخ. وحين يرخص لهم بالتقدم الى الانتخابات الجامعية فانهم سيحصلون، ومنذ أواسط السبعينات، على غالبية أو على جميع مقاعد الممثلين الطلابيين ويسحقون خصومهم المرشحين على اللوائح الرسمية أو كماركسيي المعارضة ـ

(١٥) أنظر بخاصة، حول المغرب، بخلاف أحمد رواجيا في المرجع المذكور آنفاً، فرانسوا بورغات الاسلاموية في المغرب. صوت الجنوب بالفرنسية دار كرثلا (١٩٨٨).

حتى ولو أنهم لا يأنفون من التهديد، حين يتبين ان الدعاية الانتخابية التقليدية لا تكفي. وكما كان مناضلو أقصى اليسار يتنخبون مجندي الثورة البروليتارية العتيدين، من داخل «المنظمات الجماهيرية»، كذلك فان الاسلاميين يصطفون من بين «المستضعفين» الذين يغيثونهم، مجاهدي الثورة باسم الله.

وقعت أول مواجهة ذات أهمية بين المجموعات الاسلامية والحكومات القائمة، في مصر حيث اكتشفت مؤامرة منذ عام ١٩٧٤. وإنما بدأ نظام السادات يتصدى بصورة مشهودة لإحدى الفرق التي دفعت ترسيمة «المفاصلة الاسلامية» التي وضعها سيد قطب، الى أقصى نتائجها، عام ١٩٧٧.

وضعت تلك الفرقة التي كان يقودها مهندس زراعي شاب عرف السجون الناصرية، الفصل بين «المؤمنين الحقيقيين» وبين المجتمع الكافر أو الجاهلية موضع الممارسة، وذلك بتجميع مريديها في مجموعات وثيقة استقرت في بعض مغارات مصر الوسطى ثم وبخاصة في بعض الشقق في الضواحي القاهرية وسط الأحياء ذات السكن الهش.

كان المريدون يهجرون أسرهم ودراستهم وأحياناً قرينهم. لأنه لا يعتد بالصلات المعقودة تحت ربقة الجاهلية. ويمارسون حياة «اسلامية» مقتدين في حياتهم اليومية بامثولة النبي كما كان يتأولها قائدهم شكري مصطفى. وإذ رفضوا كل وظيفة عمل، لكي لا يكونوا في خدمة الدولة الكافرة، فانهم كانوا يعيشون من التجارة المتنقلة أو من التحويلات التي كان يرسلها اليهم الأعضاء الذين أرسلهم شكري للعمل في بلدان شبه الجزيرة العربية النفطية. كانت الفرقة بأشكال الحياة الاجتماعية التي مارستها تطبق ايديولوجية سيد قطب، كما كانت في الحين ذاته تحدد السلوكات التي يتصف بها بقاء الفقراء في البلدان الاسلامية المفرطة الاكتظاظ بالسكان اليوم.

والواقع هو ان الهجرة نحو الخليج العربي أو نحو اوروبا، تظل وسيلة كسب العيش باطلاق في سوق استخدام مشبع. وقد غير شكري مصطفى دلالة هذه الضرورة بأسلمتها أو «تحنيفها». فمصطلح الهجرة العربي، يعني أيضاً فرار النبي الى المدينة. والجماعات المستقرة في الضواحي أو في المغارات كانت تمثل بالنسبة لشكري مصطفى ومريديه أحياءً للمدينة (مدينة الرسول) وتقليداً حالياً لها. وبمجرد ما أن يمتلكوا القوة فانهم سيخوضون المعركة ضد الجاهلية والزحف على القاهرة لاعادة الاسلام، كما يفهمونه، اليها، على غرار ما فعل النبي حين عاد منتصراً الى مكة. لكن العملية لم تدر على الشاكلة التي رغبوا بها. وفي عام ١٩٧٧ أوقف النظام المصري بعض المريدين، فرد شكري بأخذ أحد كبار رجال الدين رهينة قبل أن يقتله. وعلى اثر ذلك جرى تفكيك

الفرقة وتدميرها واعدام قادتها الرئيسيين. فكان ذلك أول فشل للاستراتيجية الاسلامية في الاستيلاء على السلطة. لكن شكري ومريديه كانوا محللين تافهين رديئين للوضع السياسي في حين ان تطبيقهم الحرفي لترسيمات سيد قطب جعل منهم مرمى ميسوراً وهدفاً سهلاً للقمع.

وانما هو عام ١٩٧٩ ما سيجسد كافة آمال حركات «معاودة التحنيف» أو العودة الى الاسلام «من أعلى». لكن الطرف الذي سيتيح تجسيد هذه الآمال ليس العالم العربي السني ولا «ذرية» سيد قطب وأعقابه، وانما ايران الشيعية التي انتصرت فيها الثورة الاسلامية في شهر فبراير / شباط مع عودة آية الله الخميني الى طهران. والحال هو ان لانتصار الخميني سلسلتين من الأسباب لن نجدهما في العالم السني، مما سيجعل انتشار هذا النصر مستحيلاً.

فرادة الثورة الإيرانية

فأولاً كان الوضع الاقتصادي السياسي في ايران الشاه يتميز بخصائص فريدة ومتناقضة. الثروة الهائلة التي كانت تستخرج من مداخيل النفط سمحت لهذا البلد المأهول بأن يزود نفسه بهياكل وبنى تحتية من كل نوع وبحيازه الوسائل المالية اللازمة لتشغيلها. فالجامعات الايرانية لما قبل عام ١٩٧٩ لم تكن، خلافاً لنظيراتها في مصر أو في سوريا، مرائب يرابط فيها بصورة مؤقتة عاطلو الغد عن العمل. والمعلمون الذين كانوا يتلقون أجراً لائقاً، لم يكن شاغلهم جميعاً الهجرة، من أجل تحسين مستوى معيشتهم. ثم ان ايران تمكنت من تكوين نخب مؤهلة وقادرة. فالطلبة النجباء الذين يعدون بالخير كانوا يسافرون الى الولايات المتحدة لتحضير أطروحاتهم بمنح دراسية ايرانية. وبالاجمال فانه جرى تجنيد قادة وتقنوقراطيي الجمهورية الاسلامية من بين خريجي الجامعات الاميركية هؤلاء، الذين أطلقوا لحاهم على غاربها.

غير أن تقييدات وحصراً بنيوياً منع هذه النخب الجيدة التكوين من أن تلعب الدور الذي يتناسب مع مؤهلاتها وتطلعاتها. فثقل الديكتاتورية المنيخ، المؤتلف مع القمع الوحشي، كان يمنع أي حرية تعبير، كما ان احتكار المنتفعين في البلاط الامبراطوري للريع النفطي ونثاره وفتاته، كان يولد احباطاً عظيماً بين حملة الشهادات الشباب الذين كانت السلطة تقبض عليهم بيد من حديد. ثم ان الثروة النفطية جذبت الى الضواحي المدينية جماهير ريفية راحت تتراكم وتتكدس في الأحياء الصفيحية في وضع

شبيه بوضع العالم العربي السني. وهؤلاء هم «المستضعفون» الذين عبأتهم الثورة الايرانية.

ولفرادة الثورة الإيرانية سبب آخر كذلك يتصل بعلاقة رجال الدين والسلطة، وهي علاقة تختلف عن نظيرتها في العالم السني. فثمة في الاسلام الشيعي شبه كهنوت هرمي متراتب يقوده عدد من الفقهاء القادرين على تفسير النصوص المقدسة على هواهم. ويتمتع هذا الكهنوت باستقلالية كبيرة عن النظام. فهو نجح مثلاً على الصعيد المالي، في الاحتفاظ بتمتعه بملكيات شاسعة، ولا سيما عقارية، ضد إرادة الشاه الذي حاول عبثاً ان ينتزع هذه الملكيات منهم إبان «الثورة البيضاء» عام ١٩٦٣. ثم ان المذهب الشيعي يعتبر، من الناحية الايديولوجية، ان حائز السلطة لا يملك الشرعية قبل ظهور الامام الغائب، المهدي، الذي سيفتتح العالم «ويملؤه عدلاً وحقاً بعدما ملىء جوراً وبهتاناً». والطاعة عند الشيعة لا تجب الا للمهدي الذي يترقب الفقهاء مجيئه وظهوره، حتى ولو كان يجوز لهم، لأسباب اليسر والسهولة، ان يبايعوا الحاكم مبايعة ظاهرية مؤقتة، يظل بوسعهم، ان ينقضوها حين يحلو لهم.

وهذه اللاشرعية أو اللامشروعية الأساسية في حيازة السلطة زوّدت الخميني بأساس مذهبي ثمين ليطالب بالاطاحة بنظام الشاه.

كان صاعق تفجير الثورة الايرانية هو التحالف الذي تم بين جانب من رجال الدين يقودهم الخميني، وبين النخب الطلابية الاسلامية التي مرت عبر النظام التربوي الايراني الحسن المستوى، والمحبطة الآن في تقدمها وصعودها الاجتماعي. وقد عرف هذا التحالف الثوري كيف يقف على رأس حركة قدم لها «المستضعفون» المكدسون في الضواحي، جنودها الذين عبأهم بحماس شديد رجال دين مهروا الثورة بكفالتهم وضمانتهم[١٦].

وبرغم تيقن الايرانيين بأن ثورتهم ستمتد وتشمل مجمل العالم الاسلامي، إلا أنهم لم يجدوا منافسين بأعداد ذات أهمية إلا لدى شيعة آخرين، (في جنوب لبنان) حيث جرى تأطير مناضلي حزب الله الخمينيين بمتطوعين جاؤوا من طهران.

---

(١٦) أنظر، حول الثورة الايرانية يان ريتشارد وبخاصة، مقالته: «العلماء والمثقفون في الجمهورية الاسلامية الايرانية» في الكتاب الذي صدر بالفرنسية تحت اشراف جيل كيبيل بعنوان مثقفون ومناضلون.. مرجع آنف. وكذلك عدد مجلة Aurtement الفرنسية عدد ٢٧ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٨٧ وأشرف عليه يان ريتشارد ومقالة طهران تحت البركان الذي كتبه ب. هوركاد. وكذلك صول بخش، بالانكليزية حكم آيات الله، منشورات دار بازيك بوكس في نيويورك ط. ٢ (١٩٨٦) وشاهبور حقيقت، بالفرنسية: ايران الثورة الاسلامية منشورات كومبليكس، بروكسل (١٩٨٥).

خرجت حركات العودة الى الاسلام من فوق، في انعالم السني مهزومة في كافة مواجهاتها العنيفة مع الدولة. في نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٧٩ وفي فجر القرن الخمس عشر للهجرة هاجمت مجموعة من الاسلاميين المسجد الحرام قدس أقداس الاسلام، في مكة. كان هؤلاء يريدون بعملهم المدوي هذا ان يحتجوا على فساد قادة الرياض الذين كانوا يتهمونهم بعبادة الريال وضعف حميتهم في الدفاع عن الاسلام. وبعد معارك ضارية أسر المهاجمون الذين كانوا تحصنوا في المسجد ثم أعدموا.

وفي اكتوبر / تشرين الأول ١٩٨١ اغتال مناضلون من مجموعة الجهاد الاسلامية أنور السادات في القاهرة، في حين ان المتواطئين معهم استولوا، في طرف مصر الآخر، في أسيوط، على المباني الرسمية وأوقعوا مجزرة كبرى برجال البوليس.

كان منظِّر الجهاد وايديولوجيها هو مهندس كهربائي يدعى فرج، يعتبر خلافاً للمهندس الزراعي شكري مصطفى، ان من الوهم بناء مجتمع مضاد يبعث مدينة الرسول على هوامش المدينة القاهرية العملاقة - فهو لم يكن يرى في هذا المجتمع المضاد سوى مرمى - ميسوراً يستهدفه قمع الدولة الكافرة. وبالمقابل فإنه كان يعتقد انه متى اغتيل المستبد، فان الشعب المصري المسلم سينتفض كله وأن الجنود أنفسهم سيديرون اسلحتهم ضد الجاهلية. كان يبدو له انه يمكن لمثال جيش الشاه الذي رفض ان يطلق النار على الجمهور، ان يتطبق بدون صعوبة في مصر. ومع هذا فان مغتالي السادات أوقفوا للفور ثم أدينوا ثم أعدموا مثلما أعدم قادة انتفاضة أسيوط الرئيسيون. لم ينجح المناضلون الاسلاميون الثوريون في الوصول الى جمهور «المستضعفين» في حين ان عوالم الانفجار الجدية كانت متوفرة في ضواحي القاهرة بمثل توفرها وجديتها في ضواحي طهران.

وكذلك كان الحال في بقية البلدان السنية التي ولدت فيها حركات انتفاضية اسلامية(١٧). وحتى المقاومة الاسلامية الافغانية للغزو السوفياتي، التي كانت تغذي الأمل باسقاط النظام الشيوعي المفروض من الخارج، لم تتوصل الى الاستيلاء على السلطة المركزية برغم سيطرتها على الأرياف(١٨). وكذلك فان مختلف المؤامرات والتمردات التي حدثت بعد ذلك في بلدان حوض البحر المتوسط الاسلامية الأخرى، لم تفض الى

(١٧) أنظر ميشيل سورا، دولة البربرية، بالفرنسية منشورات سوي ١٩٨٩.

(١٨) أنظر اوليفيه روا: افغانستان، الاسلام والحداثة السياسية، منشورات سوي ١٩٨٥.

الاستيلاء على السلطة كمّا في ايران.

ولعله يمكن أن نعزو هذا الفشل المتواتر المتكرر للحركات الاسلامية الثورية، أولاً الى هيكلية الحقل الديني في العالم السني المعاصر. فالفقهاء - أو العلماء - السنة، خلافاً لزملائهم الشيعة، لم ينجحوا في الاحتفاظ، بالواقع باستقلال حقيقي إزاءَ السلطات القائمة في الدول المنبثقة عن الاستقلال. فهم يحتلون، تقليدياً، في المجتمع «مركزاً قطبياً مزدوجاً»(١٩)؛ يقرّعون من جهة أولي الأمير ويدعونه، باسم الله، الى مزيد من العدل إزاء الأمة (المسلمة) التي أوكل إليه أمر قيادتها، ولا سيما ازاء أكثر أعضائها فقراً، ويعظون من جهة ثانية هذه الأمة ويدعونها الى احترام النظام الاجتماعي. كانوا يحوزون سلاحاً مرهوب الجانب هو التكفير الذي يستطيعون الافتاء به ضد هذا الأمير أو ذاك، إذا ما عرّض بسلوكه أو بطريقة حكمة ديمومة الاسلام للخطر. وكان يعود اليهم هم أمر تقدير وتقييم هذا الخطر الذي يمكنه ان يتخذ أشكالاً وصيغاً عدة بينها القهر الذي لا يحتمل. وتكفير الأمير واخراجه من الأمة يعني إعلان الجهاد عليه وعلى جنوده ودعوة المؤمنين إلى ذلك.

وانما اشتهر كبار علماء الاسلام في القرون الوسطى، الذين حفظ التاريخ اسماءهم، مثل ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨)(٢٠) الذي هو أحد المراجع العظمى في التيار السني - لتصلبهم ازاء أصحاب أهل السلطان. وقد طرحت مسألة شرعية الأمير في الاسلام السني في فترة مبكرة وذلك من حيث ان غالبية القادة لم يكونوا يختارون بسبب صفاتهم ومزاياهم - شأن [صحابة] النبي - بل كانوا يستولون على السلطة عنوة بالغلبة، أو يتعاقبون وفق مبدأ وراثي سلالي لم يرد في النصوص المقدسة. ازاء هذا الوضع اعتبر العلماء أنه ليس من الخير الاهتمام بأصل السلطة وانما بنمط ممارستها: فاذا دافع الأمير عن الاسلام، لم يصح إعلان الجهاد عليه وجرّ أمة المؤمنين الى الفتنة وخدمة العدو، المسيحي أو غير المسيحي، الذي لم يكن ينتظر سوى مثل هذه الفرصة ليعبر الحدود.

---

(١٩) التعبير لبيار بورديو، في مقالته «تكون وبنية الحقل الديني» في المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع، ديسمبر / كانون الأول ١٩٧١، وانظر جيل كيبيل: «الانتيليجانسيا والعلماء والاسلاميون في مصر» المجلة الفرنسية للعلم السياسي عدد ٣٥، يونيو / حزيران ١٩٨٥.

(٢٠) حول ابن تيمية، انظر هنري لاوست «محاولة حول عقائد ابن تيمية السياسية والاجتماعية»، القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة ١٩٣٩، وحول تأثيرات ابن تيمية اليوم، جيل كيبيل، «مصر اليوم، التيار الاسلامي وسنن العلم»، حوليات .ESC العدد ٤/ ١٩٨٤، وانظر ايمانويل سيفان: «ابن تيمية، أب الثورة الاسلامية» بالانكليزية مجلة انكاونتر، ايار / مايو ١٩٨٣.

وغداة الاستقلالات، وجد علماء العالم السنّي أنفسهم في وضع ضعيف جداً ازاء السلطات الجديدة. فقد اهتمت هذه الأخيرة عامة، بنزع الأوقاف والحبوس[٢١] التي كانوا يتولون ادارتها، وأممتها أو أعادت توزيعها. وفي بعض البلدان، كمصر الناصرية، مارست الدولة رقابة صارمة على معاهد الدراسات الدينية: فجامعة الأزهر، جرى «إصلاحها» ابتداءً من عام ١٩٦٤ لتصبح مجرد أداة للدعاية الناصرية. كل هذه التدابير أدت الى منع هيئة العلماء من أن تبني نفسها وتهيكل ذاتها، شأن رجال الدين الشيعة، في قوة مستقلة قادرة على التحول، حين يحين الحين، الى معارضة عنيدة للنظام وان تجر وراءها «المستضعفين». شكل علماء السنة جَمْعاً متنافراً تخترقه تيارات عديدة متناحرة، وهو جَمْعٌ لا يتمتع ممثلوه الأبرزون، كمفتي الجمهورية أو شيخ الأزهر الا باستقلال واهٍ ازاء رغبات السلطة.

ونادراً ما انبعث المناضلون الاسلاميون في العالم السني من صفوف العلماء. بل على العكس. فالمناضل النموذجي هو طالب في كلية حديثة علمانية دنيوية مع ميل إلى فروع العلوم التطبيقية. مهندسون زراعيون، كهربائيون، أطباء، مهندسون أنهوا دراساتهم فبات بوسعهم تلاوة النصوص المقدسة وتأويلها بدون الاهتمام بتفسيرات العلماء المتعالمة وباعتدالهم وترويهم الاجتماعي. وبصفتهم متحدرين من الجيل الأول الذي يعرف قراءة العربية، فانهم سيبحثون في القرآن عن الاستشهادات التي تبدو لهم معبرة عن تمردهم ضد النظام القائم، والتي تدعو الأمة للجهاد ضد الأمير الكافر.

وبيان المجموعة التي اغتالت السادات، هو الشهادة الأقصى والأكثر تماسكاً حول هذا الموقف. فالبيان يُدعى «الفريضة الغائبة» أو المخفية ويقصدون بذلك ان العلماء أخفوا فريضة الجهاد ضد السلطة اللا اسلامية التي لم يعودوا سوى خدمها وعبيدها المعممين، وتستروا عليها. وعلى هذا فانه يعود الى المناضلين الاسلاميين ان يحلوا محل العلماء لشن الحرب الأهلية - الجهادية ضد النظام.

وعلى العكس من التحالف الذي جرى في ايران بين المثقفين الاسلاميين الشباب والكهنوت الشيعي، فان المعارضة العنيفة بين المناضلين الاسلاميين والعلماء في البلدان السنية، كانت أحد الأسباب العظمى لفشل المشروعات الثورية التي تندرج داخل أفق «العودة الى الاسلام من فوق». فالعلماء لم يتناوبوا شأن الملالي (رجال الدين)

(٢١) الأوقاف والحبوس هي الأرزاق التي يوقفها المؤمنون، لله، ويستخدم نتاجها في تعهد مبرات الاحسان أو المؤسسات التقوية (مدارس قرآنية، مساجد .. الخ) وكان يتولى تسييرها العلماء وكانت تؤمن لهم دخلاً واستقلالاً مالياً إزاء السلطة.

الايرانيين، في توجيه النداءات للثورة الى «المستضعفين» إبان خطب الجمعة في شبكة المساجد الشاسعة. وحرم الجامعات والضواحي المدينية ظلت خاضعة لهرج ومرج واضطرابات متقطعة، تقمع بصورة منتظمة بدون ان تفضي الى الاستيلاء على السلطة.

فشل الحركات الاسلامية في حوض البحر المتوسط، جعل من ايران الغارقة في حرب مكلفة مع العراق، النجاح الوحيد «للعودة الى الاسلام من فوق». لكن هذه العملية اضطرمت في أواسط الثمانينات لتفضي الى الارهاب الدولي الذي كان حزب الله محطته الرئيسية وإيران الموحي الأكبر عليه. فاسترهان الرهائن الغربيين والعمليات الارهابية في اوروبا بدت حين كان ينظر اليها من طهران، كالوسيلة الأكثر عقلانية للضغوط على حلفاء العراق وممونيه العسكريين. انها مواصلة الدبلوماسية ثم مواصلة الحرب بوسائل أخرى. غير ان طهران خسرت، برغم الضربات القاسية التي تهددت أمن أوروبا، معركة الارهاب، في ذات الحين الذي نكلت فيه عن مواصلة الاشتباكات مع العراق. والجهاد الذي كان يفترض فيه ان يضرم نار «المسلمين المقهورين» في العالم فيهاجموا سلطات الكفر، والذي شغل نشرات الأخبار المتلفزة على امتداد بضع سنوات، لم يستطع ان يعبىء سوى بضع عصابات بيروتية متخصصة في النهب والخطف «الاسلاميين».

معاودة التحنيف «من تحت» والتباساتها

كانت قضية سلمان رشدي آخر محاولة قام بها الخميني، الذي توفي في حزيران / يونيو ١٩٨٩، ليعاود دفع وترويج الجهاد على الصعيد الدولي. كان الامام يريد، حين دعا الى قتل الكاتب البريطاني ذي الأصل المسلم، والمتهم بالردة لأنه نال من مقام النبي واحترامه في روايته «الآيات الشيطانية»، ان يسترد لايران التي أضعفها فشلها في الحرب ضد العراق، دورها كزعيم في العالم الاسلامي. وقد مارس ضغوطاً سياسية على الدول الأوروبية التي يعيش فيها مسلمون محاولاً تحريض هؤلاء على العنف. كما أنه كان يسهم، في الحين ذاته، بزعزعة بلدان شبه القارة الهندية التي يعود أصول سلمان رشدي إليها، وحيث وقعت اضطرابات أوقعت العديد من القتلى.

غير ان قضية سلمان رشدي كانت من المسائل التي لم تعد تنتمي الى منطق العودة الى الاسلام «من فوق»، الذي ميز العشرية الاسلامية الثورية التي امتدت بين أواسط السبعينات وأواسط الثمانينات. وكل ما فعلته طهران في هذه القضية هو أنها صادرت

ثم ضخمت حركة ولدت خارج حوزتها وخارج مناطق نفوذها التقليدية وسط مسلمين هندو ـ باكستانيين مهاجرين في ضواحي إنكلترا التاتشرية ومنظمين وفق أنماط متحدية وتقوية.

ولكي نفهم التغيير أو الانتقال من «فوق» الى «تحت» الذي حدث لحركات «معاودة التحنيف أو العودة الى الاسلام» في السنوات الأخيرة من عشرية الثمانينات، فانه ينبغي لنا ان نعود الى دلالة «العزلة» أو «المفاصلة» الاسلامية. فهذه المفاصلة أو القطيعة تفضي، بالنسبة لغالبية مريدي سيد قطب، الى الصراع ضد الجاهلية التي يجسدها المستبد «الكافر» ثم يلي ذلك الاستيلاء على السلطة واقامة دولة إسلامية تطبق الشريعة. غير ان الوسائل اللازمة الاستخدام للتوصل الى هذه الغاية قد تنوعت تنوعاً لا حدود له، من جماعات فرقة شكري مصطفى البديلة في مصر الى الارهاب مروراً بتشكيل أحزاب سياسية اسلامية.

المفاصلة الإسلامية في الحياة اليومية

وبالمقابل فان ثمة تأويلاً آخر يؤكد على أنماط المفاصلة نفسها مع المجتمع المحيط. وهذه الأنماط مرمّزة بتحديد بالغ وهي تضبط بدقة بالغة عملية مفاصلة المؤمن أي عدم تآلفه مع وسطه «الكافر» وإعتزاله له. واطار هذه الأنماط هو الحياة اليومية: طريقة الغذاء واللباس والصلاة والعلاقات مع الجنس الآخر والأطفال والتربية الخ. وغايتها القصوى هي إعادة الاسلام الى المجتمع في مجمله، الا انها تسمح بانتظار تحقق ذلك، بتكوين شبكات متحدية تخضع لمنطق الشريعة في تأويلها الأكثر صرامة. وقوام معاودة التحنيف أو إعادة الاسلام «من تحت» هو هذا التطويق المكاني والزماني لشرائح أو أجزاء من المجتمع.

وثمة، في أساس هذا التناول وهذا المسعى، جمعية تقوية ولدت في الهند عام ١٩٢٧ هي جماعة التبليغ[٢٢] كان مؤسسها محمد الياس يظهر قلقه لدى رؤية المسلمين، وهم أقلية في شبه القارة الهندية، وقد إنتقلت اليهم «عدوى» المجتمع الهندوكي المحيط. فلا يبقى شيء «يميزهم» إلا أن تحدث صحوة ويقظة، بل ان الاسلام

(٢٢) انظر، حول «التبليغ» جيل كيبيل «ضواحي الاسلام».. مرجع أنف الذكر، وثبت مراجع الفصل الرابع التي ينبغي ان يضاف اليها نص فليس داسيتو، «التبليغ في بلجيكا. نشر الاسلام على خطى النبي»، بالفرنسية، لوفان أوراق سيبيدي ١٩٨٨.

نفسه سيتوارى ويزول عبر توفيقية غير مقبولة. ومن أجل مكافحة عملية الدمج والصهر فان التبليغ اتخذ، كمعيار، المفاصلة أو القطيعة، والتمايز الجذري بين المسلمين و«الخاسرين» وتقليد سيرة وسلوكات النبي حرفياً. والمسلمون الأتقياء يعتبرون محمداً التجسيد باطلاق لفضائل الإسلام وأن على المسلم أن يحاول التشبه به بقدر استطاعته. ويمكن تقليده بالذهن، كالعثور في تكتيكه السياسي على إلمام يلهم معارك اليوم ـ كما فعل المناضلون الاسلاميون الشوريون الذين رأوا في فراره الى المدينة ثم زحفه الظافر على مكة، مثالاً لعملهم السياسي. كما يمكن تقليده في أدنى حركاته وسكناته التي هي مقدسة بالنظر الى أنه رسول من الله.

و«التبليغ اختار هذه الطريق الثانية». فالمريدون يضبطون سلوكهم انطلاقاً من كتاب تقوى يدعى «رياض الصالحين» وقوامه مدونة من الآيات أو الجمل أو النصوص الاسلامية المقدسة التي تتعلق بالنبي وهي مبوبة بحسب الموضوعات. وهكذا فان المؤمن إذا أراد ان يعرف كيف ينبغي له ان يلبس قرأ في «فصل اللباس» ان النبي كان يفضل ان يلبس البياض وأنه كان يرتدي عمامة من قياس كذا. الخ. والعضو في جمعية التبليغ يعيد، بتقليد صارم دقيق تنظيم وجوده كله بنسخه عن الغرار النبوي الذي هو المثال الشرعي الوحيد. وبالمقابل فانه ينبغي إطراح كل ما يختلف في المجتمع ويتباين مع هذا الغرار ـ الأصل كإثم وفساد.

كان خطر تهجين الاسلام و«خسرانه» في السياق الهندي لسنوات العشرين، يتماهى مع الجمهور الهندوكي. وخلال نصف قرن تنامت جمعية التبليغ في العالم حتى أصبحت في الثمانينات أهم منظمة دولية اسلامية. وبقدر ما أن خطر «الخسران» بدأ يتخذ صورة كافة وجوه الحداثة التي لا تقتصر في استلهامها على مرجعية النبي، وصورة القوميات والاشتراكيات المختلفة المتأقلمة في أرض الاسلام، فإن الجماعات المسلمة الأصل في أوروبا بعد أن تحضرنت وتمدينت إعتباراً من سنوات الستين، فإنها وجدت نفسها معزولة وعاودت اكتشاف وضع المنطلق الذي صادفته «جمعية التبليغ» في الهند. وهذا ما سمح لهذه الأخيرة ان تحقق نجاحات هائلة وان تمارس نفوذاً حاسماً على تنظيم الاسلام شمالي البحر الأبيض المتوسط.

وفيما وراء البعد المذهبي فان جعية التبليغ والحركات المماثلة لها انما تستجيب لطلب ذي طابع اجتماعي. فهي حين تتولى اعادة الهيكلة المتحدية والطوائفية لمجموعات المؤمنين و«الصالحين» فانها تعتزل المجتمع المحيط وأسسه «الكافرة» وتقدم حيزات محمية للأفراد الذين لم يعودوا يجدون معالمهم وسماتهم المميزة في الانقلابات التي

تشهدها المجتمعات التي أثر فيها ووسمها انبعاث الحداثة والهجرة الريفية وتدمير شبكات التضامن التقليدية. ان «العودة الى الاسلام «من تحت» هي أولاً وقبل كل شيء طريقة في اعادة بناء هوية في عالم أصبح ملغزاً مفككاً وباعثاً على الاستلاب والغربة. وحتى أواسط الثمانينات كان يجري تجنيد المريدين من أوساط واسعة ولكنها لم تلق سوى حظ يسير من التربية إذا ما قيست على المناضلين الاسلاميين الذين تلقوا تكوينهم في حرم الجامعات. فهم عمال عاطلون عن العمل أو شبان لا عمل لديهم أو أرباب أسر حائرون إذ يواجهون ابناءً فقدوا سلطتهم التقليدية عليهم، ويعربون أحياناً عن التجاجهم وبلبالهم بتعاطي الكحول والمخدرات أو الانحراف إلى أن يعيدهم مبشرو ووعاظ هذه الحركات المتنقلون الى جادة الدين.

وهم يستفيدون عادة، وعلى العكس من المناضلين الاسلاميين الثوريين، من حلم الدول التي ترى فيهم قوى محافظة تكفل السلام الاجتماعي وتضمنه للمدى القصير. فهم إذ يؤدون خدمات ويقومون بنشاطات خيرية ويتحملون نفقة الاطفال في المدارس القرآنية ويجمعون العاطلين عن العمل في المساجد للصلاة، ويعلموهم على إعادة تنظيم وجودهم بتقليد الأمثولة النبوية حرفياً، فإنهم يبدون وكأنهم يبعدون هؤلاء عن الجنوح والسلوكات اللااجتماعية الأخرى كما يبعدوهم عن الجهادية الاسلامية الثورية. ثم ان ذات الدول، التي سهلت، في العالم الاسلامي، الانطلاقة الاسلامية في النصف الأول من السبعينات، لازاحة اليساروين من حرم الجامعات، حاولت بعد ذلك بعشر سنوات أن تشجع الجمعيات التقوية للتصدي للنفوذ الاسلاموي. وكذلك فعلت حكومات اوروبا الغربية التي أفزعتها النشاطية الايرانية الولاء في أوساط المهاجرين. وإلى ذلك فان التيار التقوي ـ المتحدي بدا على وجه العموم كضامن للسلام الاجتماعي ضماناً متدني الكلفة ويوفر على الدول التوظيفات المكلفة الضرورية لامتصاص الفقر والتهميش. فالسماح بإنشاءِ مسجد في مرآب أو في كهف من مبنى يضم مساكن متدنية الايجارات، كان أقل كلفة بكثير من تمويل فترات تدريب للاعداد والتكوين المهني.

وفي نهاية الثمانينات كانت حركات العودة الى الاسلام أو «معاودة التحنيف» من «تحت» قد أصبحت على رأس شبكات متحدية قوية تسيطر في بعض الأحيان على أحياء بكاملها، وباتت وسيطاً لا مناص عنه يتوسط بين السلطات العمومية والمجموعات الاجتماعية المهمشة. أنها شهدت العلاقات مع الدولة طفرة حقيقية: فقد تحركت هذه الحركات نحو الحيز السياسي الذي لم تكن قد طرقته قبل ذلك إلا قليلاً.

برزت هذه الظاهرة في البلدان الاسلامية وكذلك في أوروبا الغربية. وهي أحد

العوامل الرئيسية التي تفسر قضية سلمان رشدي وقضية «النقاب الاسلامي» من جهة، والانتفاضة الفلسطينية وانبثاق جبهة **الانقاذ** الاسلامية الجزائرية من جهة أخرى.

الحيزات المؤسلمة في أوروبا

ولدت قضية سلمان رشدي في بريطانيا ـ السيدة ـ تاتشر، أي في بلد يعرف سكانه المسلمون، الذين يتحدرون في غالبيتهم من شبه القارة الهندية، شكلاً تنظيمياً متحدياً ذي مرجعية دينية أكثر صقلاً من الشكل الذي يعرفه أخوانهم في الدين في فرنسا أو في المانيا. فالمركز الأوروبي للتبليغ مقره «دوزبري» قرب برادفورد، المدينة الصناعية المتراجعة التي أحرق فيها أئمة المساجد آيات سلمان رشدي الشيطانية. وقد غطى نسيج هائل تشاركي اسلامي من مختلف الحساسيات الضواحي البريطانية ذات السكن الشعبي أو مراكز ـ المدن المتراجعة التي يقيم فيها المهاجرون.

وما سهل ويسّر اعادة الهيكلة المتحدية للاسلام في بريطانيا هو التقليد السياسي أو السنة السياسية البريطانية التي تفضل الانخراط الجماعي للمهاجرين الحضر في البلاد خلافاً لتقاليد وسنن أخرى تفضل الانخراط الفردي، كما هو الحال في فرنسا. وعلى أي حال فان كلاً من هذين التناولين أو السياستين هو مواصلة، إزاء الأجنبي، لنمط البناء التاريخي لكل دولة، لجهة علاقاتها مع الأهالي الذين تحكمهم ويعيشون على اقليمها وأراضيها. ففي فرنسا ساوت الملكية المطلقة وبعدها الجمهورية اليعقوبية «الواحدة التي لا تتجزأ» ومسحت الخصوصيات الجهوية واللغوية والدينية. وثمة في هذا المجال الأخير، نظام علمانية فريد في نوعه، وجد صيغته الأكمل في قانون فصل الكنيسة والدولة، ينزع الى قصر التعبير عن الانتماء الطائفي على النطاق الخاص. وعلى العكس من ذلك، فان المملكة المتحدة، توحد، كما يشير اسمها هذا نفسه، بين أمم، انكليزية وغاليّة واسكوتلاندية وايرلندية شمالية أساساً، احتفظت كل منها بهوية سياسية. وكذلك فإن الانتماء الطائفي هناك لا يقتصر على النطاق الخاص؛ فالانغليكانية هي ديانة العاهل، والإكليروس أو الكهنوت الانغليكاني مؤهل لاقامة أو عقد الزيجات التي يعترف بها التشريع ـ بدون ان تكون ثمة حاجة الى العقد المدني (الذي يلزم به ابناء الطوائف الأخرى). وعلى هذا فان مصطلح علمانية الفرنسي ليس له حقيقة ترجمة الى الانكليزية.

اضيف إلى هذا التقليد البريطاني سياسة السيدة تاتشر المغالية في ليبراليتها، والتي

كان شاغلها الحد من النفقات الاجتماعية للدولة التي جعلتها عشريات وعقود من الإدارة العمالية عبئاً ثقيلاً. وهكذا فان الخفوضات الكبيرة في الموازنات الاجتماعية طالت السكان الفقراء ولا سيما المهاجرين، ثم في الناحية التي تعنينا هنا، المسلمين، وترتب على ذلك وضع بالغ التوتر تشهد عليه اضطرابات بريكستون العنصرية، شهادة حادة بالفعل.

تلاقى التقليد البريطاني في انخراط الطوائف كطوائف مع ضرورة التجمع التي شعر بها الأهالي المسلمون، في شبكات تعاون تديرها المساجد، في سياق تخلت فيه الدول عن «الشيء الاجتماعي»، فولّد ذلك كله أرضية مؤاتية تماماً للعودة الى الاسلام «من تحت»، فقد وجدت المفاصلة أو اعتزال الجاهلية البريطانية المحيطة قاعدة مكانية في الأحياء، التي كانت تتطور باتجاه ان تصبح حمى مقفلاً أو مسورة مرتجة «غيتو»، تنتظم حول المساجد ويشرف عليها أئمة هذه الجوامع. وقد كان هؤلاء الأخيرون حريصين وعلى نحو خاص، على منع «انتقال عدوى عادات الغرب المتفسخ، الفاسدة، الى الشبيبة المسلمة السليمة». وجاهدوا في الحين ذاته لاحتواء الآفات الاجتماعية المتولدة عن البطالة مثل الانحراف وادمان المخدرات.

في انتخابات يونيو / حزيران ١٩٨٧، حاولت شبكات العودة الى الاسلام رسملة توظيفاتها في الرقابة أو السيطرة الاجتماعية المتحدية، سياسياً، فوزعت منشوراً عنوانه «الاقتراع الاسلامي» حثت فيه المسلمين على ألاّ يعطوا أصواتهم[٢٣] إلا للمرشحين الذين يتعهدون بقبول «ميثاق أو شرعة مطالب اسلامية» وذلك من أجل التوصل الى «الاعتراف بالحقوق الابتدائية لحوالي مليوني مسلم يعيشون في المملكة المتحدة، وتطبيق الحكومة العتيدة لها». كان هذا الميثاق يضم مقترحات متنوعة لتعزيز المفاصلة الطائفية أو المتحدية وجعل الرقابة التي تمارسها حركات العودة الى الاسلام على الأهالي ذوي الأصول المسلمة أكثر فعالية. كما كانت تطالب، حتى في ذلك الحين، بحظر الكتب التي تقدم صورة «غير صحيحة» عن الاسلام.

وعندما اندلعت قضية سلمان رشدي في نهاية عام ١٩٨٨، كانت الأرضية محضرة الى حد بعيد. فأئمة برادفورد الذين قاموا بأول عمليات إحراق الكتب، ينتمون الى الجو الثقافي لمجموعة اسلامية باكستانية هي «جماعت اسلامي» التي أسسها

---

(٢٣) يتمتع مواطنو الكومنولث المقيمون في بريطانيا بحق الإقتراع تلقائيا، وذلك الى أن يصدر تعديل لهذا التشريع في وجهة أكثر تقييداً له.

ايديولوجي قريب من سيد قطب هو ابو الأعلى المودودي (توفي عام ١٩٧٩). كان رشدي المُجرّم بسبب نيله من مقام النبي واحترامه، يجسد في نظرهم انتهاك شخص من أصل مسلم للمحظورات والممنوعات الجماعية المتحدية التي وضعها هؤلاء الأئمة أنفسهم. وتلك أسوأ مراودة يمكن ان تراود شبيبة المملكة المتحدة، الهندو باكستانية، التي توشك ان تتغربن وان تفلت عبر «التجديف» و«الردة» من الرقابة الاجتماعية التي أقامتها شبكات العودة الى الاسلام «من تحت». كانت القضية تشكل - طالما ظلت في الاطار البريطاني - اختباراً لقدرة الأئمة المذكورين على الحصول على تنازلات من الدولة: كانوا يطالبون بمنع الكتاب لوقف الهيجان في «الحمى» (الغيتو). ثم انهم وضعوا لأنفسهم هدفاً محدداً يفترض فيه ان يعزز موقعهم كوسطاء قادرين على اعادة السلام الاجتماعي مقابل الحصول على مطالب تؤاتي الطوائفية.

وحين أمسك الخميني بزمام المسألة وأمر بإعدام الكاتب، فانه أعاد انخراط القضية في منطق اسلاموية العشرية المنصرمة، الثورية. كان الرجل يخضع لدواعي ومقتضيات السياسة الايرانية، وذلك في اللحظة التي كانت طهران فيها تحاول أن تسترد الزعامة الإيديولوجية للعالم الاسلامي والتغلب على الفشل الذي منيت به في حربها ضد العراق. غير ان مسعاه هذا رفع الرهان الى مستوى عال جداً، وأعلى من أن يتيح مفاوضة مع الدولة البريطانية التي لا تستطيع القبول بإعدام أحد رعاياها. ولهذا فان المفارقة التي ترتبت على دخول الامام المدوي الى الحلبة، هو ان يعيد ظاهرة كانت تبشر بدخول مرحلة جديدة مع العودة الى الاسلام «من تحت» وليس «من فوق»، ويردها الى فترة تاريخية ولّى عليها الزمن.

وكذلك فان قضية «الخمار الاسلامي» التي انفجرت في فرنسا في خريف عام ١٩٨٩، إثر قضية رشدي وبتواصل مباشر معها، صدرت عن ذات المنطق. وهي تترجم التقدم الذي حققته في فرنسا شبكات العودة الى الاسلام «من تحت» وعزم بعض الفاعلين فيها على اختبار قوتهم عبر مواجهة الدولة الفرنسية على أرضية حساسة مثل العلمانية. كانوا يؤملون الحصول على وضع «تمييز عنصري ايجابي» للفتيات الصغيرات اللاتي تدرسن في المدارس الحكومية بحيث يحق لهن ارتداء الخمار وينلن الإعفاء من دروس الرياضة البدنية والموسيقى، أي التوصل الى تطبيق المفاصلة أو العزلة عن الجاهلية الفرنسية المحيطة على صعيد الحياة اليومية.

كان السياقان البريطاني والفرنسي في المنطلق مختلفين ومتقابلين تماماً. ففي انكلترا كان سبب القضية هو ان شخصاً من أصل مسلم خرق المحرمات الطوائفية. اما في

فرنسا فان القضية كانت قضية تغلغل الطوائفية في الحيّز العلماني، حيّز المدرسة. وإذا كانت جمعية التبليغ قد مارست تأثيراً قوياً على إحدى العائلات المسلمة المعنية، إلا أن شن الهجوم جاء على يد مجموعات اسلامية مكونة من طلاب من أصل مغاربي، يُظهِرُ ضُلُوعُهم في قضية الخمار تغيراً في التكتيك ويكشف انخراطهم في منطق العودة الى الاسلام «من تحت».

في مطلع الثمانينات اجتذبت النشاطية الايرانية الولاء حركات العودة الى الاسلام أو معاودة التحنيف «من فوق» في فرنسا، فانتهت الى العنف ولم تترك أدنى رسوخ يذكر بإستثناء بعض الدوائر الضيقة من الطلاب. ثم ان البوليس لم يجد عنتاً يذكر في تفكيك شبكاتها. أما الجمعيات الاسلامية التي خلفت هذه الحركات فكانت مكونة من مريدي سيد قطب المغاربيين الذين ركزوا نشاطهم على تجنيد المتعاطفين بدون السعي الى المواجهة مع السلطات الفرنسية. بل ان الأمر كان يصل بأئمتهم الى الطلب الى المؤمنين بالامتناع عن الاضراب في المصانع التي يعملون فيها، تلافياً للقمع الذي قد يتبعه طردٌ يضعف من قواهم المقاتلة.

لكن هؤلاء المناضلين أنفسهم خرجوا عن تحفظهم إبان قضية الخمار وتولوا المفاوضات مع المدرسة الرئيسية المعنية بهذه القضية، واستفادوا من تضامن بعض الكاثوليك الذين رأوا فيهم حلفاء في معركتهم من أجل «علمانية جديدة» يعود فيها الديني الى الحيّز العمومي. ومع ان تلميذات مدينة كراي المسلمات اضطررن الى التخلي عن الخمار لمواصلة دراستهن، إلا أن هذه القضية أظهرت الطاقات والإمكانيات الكبرى التي تتمتع بها معاودة التحنيف «من تحت» في فرنسا.

لقد عرف المناضلون الاسلاميون، حين جعلوا من أنفسهم ناطقين باسم الاسلام، وتفاوضوا على «تمييز عنصري ايجابي» لصالح المسلمين، الذين يمارسون الطاعات والعبادات، يعفيهم في بعض المجالات من مراعاة القوانين الفرنسية واتباع الشريعة، نقول ان هؤلاء عرفوا وللمرة الأولى، كيف يطرحون مطلب حياة يومية على المسرح السياسي. وعلى عكس استراتيجية الماضي الثورية، التي كانت تعطي الأفضلية للمواجهة الاجمالية الشاملة مع الدولة، فانهم تعلموا المفاوضة على مطالب جزئية ووجدوا لأنفسهم حلفاء لهم وزنهم، داخل الهرمية الكنسية الكاثوليكية والحاخامية الكبرى. فارادة معاودة التنصير ومعاودة التهويد، ليست أقل شأناً في مواجهتها للعلمانية، كما سنرى في الصفحات اللاحقة.

وكذلك فقد تنامت ظاهرة العودة الى الاسلام «من تحت» في العالم الاسلامي بحصر المعنى في النصف الثاني من الثمانينات، فلا جدال ان للانتفاضة الفلسطينية، في أحد عناصرها المكونة لها، مثل هذا البعد. وفي الجزائر يعود أساس النجاحات التي حققتها جبهة **الانقاذ** الاسلامية الى الإحاطة أو التطويق الاسلامي «للشيء الاجتماعي» في الحياة اليومية، تطويقاً سيفضي الى المسرح السياسي. وسياق هاتين الظاهرتين ومداهما، هما من طبيعة أخرى غير طبيعة قضيتي سلمان رشدي و«الخمار الاسلامي»، إلا أنها تنتمي جميعاً إلى ذات المتتالية التاريخية.

في عام ١٩٩٠ أدركت الانتفاضة الفلسطينية عامها الثالث. وعلى العكس من التمردات المؤقتة السابقة ضد الاحتلال الاسرائيلي، فان الانتفاضة هي حركةٌ انبعثت من الأعماق ولم تقتصر على الحرم الجامعي أو على النخب، بل طالت المجتمع بمجمله. فقد ظل قادة منظمة التحرير الفلسطينية في المنفى الى حين اندلاع الانتفاضة يتمتعون، بزعامة واضحة على فلسطينيي «الداخل». ومع ان عدداً من قادة منظمة فتح، بما في ذلك ياسر عرفات نفسه، قد ترددوا في حداثتهم على الاخوان المسلمين، إلا أن القضية الفلسطينية ظلت، حتى أواسط الثمانينات، آخر تعبير حي عن القومية العربية التي لم تكن مصطلحات التعبئة الاسلامية تلعب فيها سوى دور متواضع.

وبخلاف عدد المسيحيين المهم داخل قيادة منظمة التحرير الفلسطينية، ولا سيما على رأس الجبهتين الشعبية والديمقراطية لتحرير فلسطين[٢٤]، فان المقاومة كانت، خلافاً لرؤساء الدول العربية الشرق أوسطية الذين انصدعت مهابتهم بصدعٍ لا جبر له بعد هزيمة ١٩٦٧ العسكرية، كانت تستفيد وتكتسب من مواصلة تجسيد مثل التحرر الوطني. ثم ان قادتها لم يواجهوا في العشرية الاسلامية معارضة احتجاجية جذرية وان كان بعض النفور من المقاومة الفلسطينية، المفرطة «العلمانية» قد بدأ يظهر في تلك الحقبة في الأوساط التي عادت الى الاسلام والتي أصبح الجهاد في افغانستان ضد الاتحاد السوفياتي، القضية العليا في نظرها.

شهد حرم الجامعات الفلسطينية - هذا حين لم تكن تقفل بقرار من السلطات العسكرية الاسرائيلية - ولادة مجموعات اسلامية تمكنت حتى من تحقيق نجاحات في

(٢٤) وكلاهما ذات لون ماركسي، يقود الأولى جورج حبش والثانية نايف حواتمه.

الانتخابات الطلابية، لكنها لم تستطع فعلاً أن تشق على منظمة التحرير الفلسطينية سلطتها. وفضلاً عن ذلك، فان كل نقد، حتى ولو صيغ بمصطلحات قرآنية، كان مساعدة غير مقصودة لاسرائيل التي كانت تعامل الاسلاميين ببعض الحلم - الأمر الذي انعكس عليهم ريبة وشكوكاً وسط الفلسطينيين - بالمعنى الواسع للكلمة.

مع اندلاع الانتفاضة، نشأت كثرة كثيرة من اللجان الشعبية وتولت تسيير وادارة التمرد على الصعيد اليومي، وقامت بتأطير اجتماعي للتعبئة المعادية لاسرائيل. فالاضرابات ومقاطعة المنتجات والخدمات الاسرائيلية في كافة المجالات (من الغذاء الى الادارة مروراً بحركة سير السيارات والانتظام العام) كلها تشجع على قيام شكل جديد من الاجتماع مؤسس على التعاون وشبكات الإحسان. وتلعب المساجد دوراً هائلاً في هذه العملية. ومن جهة أخرى فإن المناضلين الإسلاميين شاركوا في الانتفاضة منذ بداياتها واشتهروا تحت عناوين جمة منها اسم «حماس» وهو الاسم الوجيز لحركة المقاومة الاسلامية.

ينتمي هؤلاء الى «الجيل الثالث» من المقاومة، لأنهم يأتون بعد جيل الأعيان الستينيين المرتبطين بالأردن، وجيل المثقفين الأربعينيين الذين يمثلون منظمة التحرير الفلسطينية. وخلافاً لهؤلاء الأخيرين فإن ابناء الجيل الثالث ليسوا جزءاً من نخب المال والمعرفة المتحدرة من القدس، فهم من ابناء مخيمات اللاجئين وقطاع غزة والمناطق الريفية في الضفة الغربية، محرومون ولم يعتادوا في تقاليدهم على رؤية «دعاة» يخرجون من بين صفوفهم. وبالمقابل فان القوى المجتمعة حول القيادة الوطنية الموحدة تعلن انتماءها الى منظمة التحرير الفلسطينية وليس الى الاسلام حصراً. غير ان مراوحة الانتفاضة في مكانها بعد مرور ثلاث سنوات، وعدم توفر أية مكاسب ملموسة، لا يمكن إلا ان يضعف في النهاية موقع القيادة الوطنية الموحدة ويعزز حركات «الأسلمة» واعادة «التحنيف» التي تدير، على مستوى القاعدة وفي الأحياء، الحيزات الاجتماعية وشبكات التعاضد المتألفة حول المساجد[٢٥].

---

(٢٥) حول الانتفاضة يمكن الرجوع الى أعمال جان فرانسوا ليغران، ولا سيما «الاسلاميون الفلسطينيون على محك الانتفاضة» دراسة نشرت في مجلة «مغرب مشرق»، عدد ١٢١ يوليو / تموز ١٩٨٨، وكذلك «التعبئة الاسلامية والانتفاضة الفلسطينية» دراسة صدرت في كتاب «مثقفون ومناضلون..» باشراف جيل كيبيل ويان ريتشارد، مرجع آنف الذكر، و«زعامة الداخل الفلسطينية» («وثيقة الحسيني») صيف ١٩٨٨ في: «دراسة العالم العربي المعاصر: تناولات اجمالية وتناولات نوعية» القاهرة (مع پ. شينارد) سيديج، و«أصوات الانتفاضة الفلسطينية» طبعة نقدية وترجمة فرنسية لبيانات القيادة الوطنية الموحدة ولحركة المقاومة الاسلامية القاهرة. سيديج (مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية).

جبهة الانقاذ الاسلامي:
من مساجد الأحياء إلى مراقي وتخوم السلطة

في الجزائر حققت استراتيجية «العودة الى الاسلام» «من تحت» انطلاقاً من التطويق والضبط الاجتماعي، نجاحاً مرموقاً ونجحت في اختراقها السياسي مع فوز جبهة **الانقاذ** الاسلامي في انتخابات حزيران / يونيو ١٩٩٠ البلدية. فتلك كانت المرة الأولى التي تحصل فيها «حركة عودة الى الاسلام» على الأغلبية في بلد مسلم تجري فيه انتخابات حرة. ولفهم اسباب هذا النجاح، فانه لا بد من العودة الى نشوء وتكون هذه الظاهرة في الجزائر ـ والتي ظلت غير معروفة حقاً، الى حين صدور التحقيق الذي أجراه عليها جامعي من قسنطينة هو أحمد رواجيا(٢٦).

في مطلع السبعينات بدأ نظام بومدين يشعر بالقلق ازاء نشاطية ودعاوية الطلاب الماركسيين والفرانكوفونيين الذين كان سبق له ان شجعهم على نشر ايديولوجية الاصلاح الزراعي، فراح يعارضهم بالطلاب «المستعربة» الذين جرى اعدادهم وتكوينهم في الشرق الأوسط وتأثروا بالاخوان المسلمين. وسياسة السلطة الجزائرية هذه، تشبه تلك التي اتبعت في العواصم العربية الأخرى في ذات الحقبة. وقد شهد حرم الجامعات الجزائرية طيلة «العشرية الاسلامية الثورية» نزاعات بين الاسلاميين واليساريين انتهت، كما في كل مكان، بانتصار الأولين.

غير ان حركات العودة الى الاسلام أو بالاحرى، فرضه «من فوق»، في بلد تمارس فيه جبهة التحرير الوطني الجزائري رقابة اجتماعية دقيقة، لا تستطيع ان تصمد للقمع الا بشق الأنفس وبصعوبة عظيمة. والحركة الجزائرية الاسلامية المسلحة التي تأسست عام ١٩٨٢، والتي اشتهرت تحت اسم عصابة بوبالي (على اسم مؤسسها) بدأت توجه ضربات وتقوم بأعمال عنف مختلفة، وظلت تمارس المقاومة السرية الى حين مقتل رئيسها على يد البوليس عام ١٩٨٧. غير انه يبدو انها كانت حركة يتيمة، خلافاً لما يمكن ملاحظته في مصر مثلاً، حيث تكون ضرب من السديم الاسلاموي الثوري وتفشى منذ أواسط سنوات السبعين.

---

(٢٦) أحمد رواجيا: «الاخوان والمسجد» مرجع سالف الذكر استعرنا فيه كافة المعطيات المستخدمة هنا.

منذ تلك الفترة بدأت شبكات اسلامية جامعية ثم شبكات احياء تتهيكل وتنتظم حول حركة بناء مساجد «برية» ثم راحت تتضخم بسرعة تضخماً عظيماً. وخلافاً لأماكن العبادة التي بنتها الدولة، فان هذه المساجد كانت تبنيها لجان أحياء، وسط مدن مباني الأجر المعتدل والأحياء الصفيحية التي تمتد مطوقةً المدن الجزائرية بوتيرة توازي وتيرة الانفجار السكاني. كانت تبنى في المساحات المتاحة - حيزات خضراء، فضاءات مختلفة الخ.. بمواد متباينة متنافرة يغلب عليها الصفيح، ثم تحول الى مساجد مبنية بمواد صلبة بمجرد أن تضمحل مقاومات السلطة المحلية.

وفي بلد كالجزائر، تعاني هياكله وبناه التحتية الاجتماعية، من قصور وإعواز مزمنين، وحيث ممثليات جبهة التحرير الوطني، المحلية حاضرة في كل مكان لتأمين تأطير ايديولوجي لا يحتمل، فان هذه الشبكات واللجان تشكل مسكناً أو ملطفاً في ميدان التعاضد والنشاطات الخيرية، وتتيح في الحين ذاته للسكان على مستوى «القاعدة» تولي مصائرهم في مواجهة جهاز الحزب. وهذا البعد الأخير مهم جداً في الجزائر التي ظلت خاضعة لنظام توتاليتاري الى حين نشوب اضطرابات خريف عام ١٩٨٨ - خلافاً لبلدان مثل المغرب وتونس ومصر حيث كان وَقْعُ السلطة يتراجح ببعض من حرية التعبير والنشر.

وفي هذا الاطار فان مساجد الأحياء ستشكل أحد الحيزات الوحيدة التي تتيح الالتفاف على الرقابة وعلى القمع الكلي الحضور. وهنا نجد «مفاصلة» الجاهلية المحيطة تتخذ الأشكال الاعتيادية - الاجتماع «الاسلامي»، احترام «العادات الحميدة» نشاطات الخير والإحسان الخ.. ولكنها تسير نحو أشكال أكثر جموداً من الرقابة المتحدية - بمنع محال المشروبات الكحولية مثلاً في الاحياء التي اعيدت الى الاسلام.

وتترافق العودة الى الاسلام أو معاودة التحنيف «من تحت» من جهة أخرى بالكفاح في كل مكان ضد استخدام اللغة الفرنسية. وهذه المعركة الضارية التي تخوضها حركات العودة الى الاسلام الجزائرية ضد لغة ليس لها شبيه موازٍ في أي مكان آخر. ووراء التفضيل المعلن «للغة القرآن» والعداء «للغة المستعمر» (التي يفضل المناضلون الجزائريون عليها الانكليزية، بصفتها «لغة حديثة حقاً») يتراءى نزاع لا تستطيع التبريرات الايديولوجية تغييب بعده الاجتماعي.

فسياسة التعريب الكامل التي اعتمدت، منذ أواسط السبعينات، على نطاق واسع، قد عززت التفاوت في سوق العمل بين طلب مرتفع على كفاءات تفترض معرفة الفرنسية وبين عرض غزير وافر باصحاب الشهادات من «المستعربة» الذين ينتظرهم

مستقبل ضحل. فالكفاح ضد الفرنسية هو بالنسبة لهؤلاء فرص عمل واستخدام، أو هو على الأقل كذلك، بقدر ما هو مسألة لاهوتية. غير ان تبني حركة العودة الى الاسلام لهذه الموضوعة وجعلها لها أحد شعاراتها الدعائية، يظهر مهارتها في التعبير عن مشكلة اجتماعية بمصطلحات دينية.

وقد وجد مناضلو هذه الحركة الاسلامية الجزائرية حلفاء لهم في حربهم المقدسة ضد اللغة الفرنسية في بعض دوائر النظام. ففي داخل حزب جبهة التحرير الوطني نفسه أفضت النزاعات بين المؤيدين بلا قيد أو شرط لإيلاء اللغة القومية أو الوطنية (العربية الفصحى) احتكاراً كاملاً، وبين مَنْ يتكلمون كذلك الفرنسية أو البربرية. نقول انها أفضت بالطرف الأول الى الاستناد الى «أصحاب اللحى» وفي وقت مبكر. وفي هذا الوسط الذي تطلق عليه النكتة الجزائرية اسم بربيفيلين(*) (أو لحيجبهة)(*) نجد الجانب الأساسي من هيئة العلماء الضعيفي الهيكلية والقليلي العدد. وخلافاً للحال في مصر، فانه ليس ثمة تناحر عنيف بين هؤلاء وبين التيار الاسلاموي. وللتعويض عن قصور الفقهاء المحليين، فان السلطة الجزائرية «استوردت» من مصر اماماً تغذّى بايديولوجية الاخوان المسلمين هو محمد الغزالي الذي وضع على رأس مسجد قسنطينة وكان أحد أهم المعابر بين العلماء ومناضلي معاودة التحنيف والعودة الى الاسلام.

وحين اندلعت اضطرابات نوفمبر / تشرين ثاني ١٩٨٨، فان هؤلاء الأخيرين التحقوا بحدث لم يكونوا هم أصحاب المبادرة فيه أو اليه. وبالمقابل، فان انفتاح النظام السياسي سمح بتكوين جبهة **الانقاذ** الاسلامي. واذ كان التيار «العربي الاسلامي» داخل جبهة التحرير الوطني ينظر بتعاطف اليها، فانه سهّل لها الوصول الى دوائر السلطة، لكنها سرعان ما أثبتت انها قادرة على توحيد القوى العديدة المنبثقة عن شبكات معاودة التحنيف «من تحت»، على مستوى الأحياء. ثم ان الطابع البلدياتي لانتخابات يونيو / حزيران كان يؤاتي تماماً مسيرة الجبهة نحو السلطة، بأن سمح لها بتحسين سيطرتها المحلية.

* * *

(*) لقب مكوّن من التأليف بين كلمة ملتحي والحروف الأولى من جبهة التحرير الوطني بالفرنسية ف. ل. ن.

منذ أن ظهرت حركات معاودة الاسلام على المسرح السياسي في العالم الاسلامي في أواسط السبعينات، فانها عرفت متتاليتين تاريخيتين كبيرتين. فبعد عشرية بدا فيها الاستيلاء على السلطة وكأنه في متناول اليد، وبدت الثورة الايرانية فيها كمثال يُحتذى، فان نهاية الثمانينات افتتحت مرحلة جديدة يفضل القوم فيها عودة ـ الفرد ـ الي ـ الاسلام، بأكثر من اسلمة الدولة. وغاية العمليتين متماثلة: انها معاودة تحنيف أو «أسلمة» المجتمع في البلاد الاسلامية ثم نشر الاسلام في كل مكان الى حين تحويل الانسانية الى «أمة». غير ان انماط القطيعة مع البيئة «الكافرة» والوسط «الكافر» والتي يدعو اليها الاسلامويون من جهة والتقويون من الجهة الأخرى، لا تقعان على نفس المستوى.

فحين أكد الاسلامويون على البعد السياسي فانه كان عليهم ان يواجهوا قمع الدول القائمة ولم ينجحوا في كسب المجتمع المدني إلا في ايران. واما الآخرون فانهم بتوظيفهم لنشاطيتهم في الحياة اليومية فانهم تمكنوا من احباط يقظة دول الجاهلية التي كانوا يخدمونها كضامنين للسلم الاجتماعي. والواقع هو انهم وضعوا هياكل متحدية تحمي الأفراد من الانقلابات المترتبة على حداثة غالباً ما تكون شرسة ضارية بالنسبة «للمستضعفين». غير انه رغم ميل حركات معاودة الاسلام «من تحت» الى تلافي الحيز السياسي، إلا أنها وجدت نفسها أحياناً في مركز غلبة وسيطرة في المجتمع المدني. وهذه بخاصة حال الجزائر حيث بدأت دولة توتاليتارية تنهار على نفسها بعد ثلاثين سنة من الديكتاتورية. وهناك تحتل حركات العودة الى الاسلام الحيز السياسي من الأدنى، «من تحت» وتتحرك وتتطور طفرة بعد طفرة الى أن تصل الى تخوم السلطة ومراقيها، مع توفير عناء الثورة على نفسها.

في نهاية عام ١٩٩٠ كانت هذه المرحلة لا تزال في بداياتها. وأياً ما كان منقلب الأحداث، إلا أنه سيكون من الخطأ التفكير بأن معاودة التحنيف «من الأسفل» هي أقل جذرية في رفضها للتنظيم الاجتماعي العلماني الدنيوي والديمقراطي، من أحزاب الله وسواهم من جند الجهاد الذين ملأوا الدنيا وشغلوا الناس عام ١٩٨٥. وكما يذكرنا بصورة منتظمة واعظ جبهة **الانقاذ** النجم، علي بلحاج، فان الديمقراطية ليست سوى شكل من أشكال الجاهلية لأنها تأخذ من الله سلطانه لتعطيه لمخلوقاته. وتفكير أئمة التبليغ لا يختلف، ولا يكون مبايناً لتفكير الواعظ الجزائري حين يحمون «الشبيبة المسلمة السليمة» من مراودات الغرب، بتنمية الطوائفية.

لكن المفاصلة أو القطيعة مع روحية العلمنة الدنيوية ستظهر كما سنرى الآن،

واعتباراً من أواسط السبعينات أيضاً، في ثقافات دينية أخرى. فاستراتيجيات « من فوق » و« من تحت » وضعت موضع التنفيذ في العالم المسيحي أو اليهودي وأدت الى نتائج يمكننا مقارنتها مع الظاهرات الاسلامية التي تحدثنا عنها وحدها حتى الآن.

الفصل الثاني

أوروبا أرض رسالة وارسالية

ينفتح الربع الأخير من القرن العشرين، في أوروبا الكاثوليكية على مفارقة: إذ يبدو المجتمع وكأنه لم يكن يوماً على هذا القدر الكثيف من الدنيوية العلمانية ومن اللامسيحية. ومع هذا فان حركات معاودة تنصيره تنبعث وتتولد في كل مكان. فهنا تعمل، جماعات الهبة اللدنية على جعل خريجي الجامعات يكتشفون نفحة الروح القدس، بينما تكاثر جماعات سواها عمليات الشفاء العجائبي المعجز. وهناك تعبىء منظمات مثل «التناول والتحرير» التي تريد اعادة خلق مجتمع مسيحي بعد «افلاس العلمانية»، مئات الاف الشبان الايطاليين، في حين تتكون وتتهيكل في أوروبا الشرقية التي لم تعد سوفياتية، حركات اجتماعية واحزاب تجعل، بعد اربعين سنة من الالحاد الرسمي، من التأكيد على كاثوليكيتها، معيار هويتها السياسية.

وفي حين يبدو مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥) وكأنه حدّ من طموح الكنيسة في أن تبين حضور الله في عالم لم يعد يمكن التعرف اليه فيه، فان بابوية يوحنا بولس الثاني التي تبدأ في عام ١٩٧٨، تتسم باعادة التأكيد على القيم والهوية الكاثوليكية، التي سيكون اساسها بعد الآن هو القطيعة ـ الفاتحة مع مبادىء المجتمع العلماني. وهدف هذه القيم وهذه الهوية هو اعطاء العالم «ما بعد الحديث» المعنى والنظام والاخلاق التي كانت تعوزه نتيجة التداعي العام في كل يقين.

في الغرب أجبرت أزمة النفط التي بدأت عام ١٩٧٣، على القيام بعمليات اعادة هيكلة اقتصادية طالت العديد من التضامنات الخاصة بالعصر الصناعي مثل النقابية ووضعتها موضع اعادة نظر، في حين بدأ يظهر قلق متزايد وضاغط فيما عنى مستقبل الكرة الأرضية القريب، وهي التي يتهددها التلوث وافراط التسلح. وفي الحين ذاته أدت الثورة الالكترونية، بادخالها كمية هائلة من الصور والمعلومات الى كل منزل وكل دار، الى انقلاب لا سابق له في القواعد الخلقية وأفضى ذلك كله الى تحول فظ في أنماط تلقن

وتلقي القيم ونقلها وتبليغها، والى انغلاق الوسط العائلي وعلاقاته مع الحيز العمومي، بدون ان يتولد الشعور لدى الأفراد بالسيطرة على هذه العملية.

وفي الشرق أدى تهافت الشيوعية الذي بلغ نقطة اللارجوع مع فتح جدار برلين في نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٨٩، ثم هدمه، الى تحرير حيّز ايديولوجي شاسع كانت الماركسية تمارس عليه قبل ذلك رقابة وثيقة. وبدا تأكيد قادة نقابة «تضامن» رمز مقاومة المجتمع المدني البولوني الدائمة، الوحيد لعملية الصهر السوفياتية، على كاثوليكيتهم، ثم تعيين رئيس وزراء كاثوليكي في فرصوفيا عام ١٩٨٩، وكأنه يشير الى أن «عودة الديني» الى المسرح السياسي هي النتيجة المحتومة للخروج من الشيوعية. بل ان بولونيا بدت وكأنها أصبحت أمثولة وغراراً أو مصدر إلهام «لأنجلة (من انجيل) أوروبية ثانية» وهو أحد الأهداف الرئيسية لبابوية يوحنا بولس الثاني[1].

رأت بعض التيارات داخل الكنيسة، في هذه الأحداث نهاية دورة الحداثة التاريخية التي بدأها عصر التنوير واتسمت بانعتاق عقل مفرط الثقة في نفسه إزاء الإيمان. وعلى العكس من بعض صياغات مجمع فاتيكان الثاني المضخمة بتفاؤل الستينات الاجتماعي، والتي كانت تجهد لإعادة إدراج «قيم التقدم» المستخلصة في اطار الايديولوجية الدنيوية العلمانية، داخل منطق مسيحي، فان معاودة التنصير التي انتشرت في الربع الأخير من هذا القرن تقابل بين عالم أصبح «على شفا جرفٍ هاوٍ» وبين أخلاقية كاثوليكية تنفرد بكونها تحمل المستقبل. «نحن في بدايات العصر المسيحي» كما يكتب الكاردينال لوستيجر «فالغرب اليوم (والعالم كله ولا ريب) قد ألغز على نفسه واستبهم ويجد ذاته مواجهاً بأسئلة رهيبة لم يدر بها قبل الآن خاطر، ويتعرض الى امتحان بحيث انه بات عليه الافتراض بأن ظهور المسيح هو وحده الذي يوفر له المفاهيم ويعطيه القوة للاضطلاع بمصيره»[2].

ان تحليل عملية معاودة التنصير السارية منذ نحو من خمس عشرة سنة، وفق أشكال متنوعة وصيغ مختلفة، انما يعني العودة الى ولادة وتكون هذه العملية في أبعادها الثقافية والاجتماعية. وهو يعني أن نفهم أية عمليات اعادة قراءة تعرض لها مجمع فاتيكان الثاني، بهدف مناهضة التأويلات التقدمية أو التفسيرات المتمركسة التي قام

(١) انظر باتريك ميشيل، «هل هناك غرار كنسي بولوني؟» في الكتاب الذي أشرف على تحريره واصداره بول لادريير ورينه لونو تحت عنوان «عودة اليقينات. الأحداث والصراطية منذ فاتيكان الثاني»، دار سانتوريون ١٩٨٧، بالفرنسية ص ١٤٢ الى ١٥٧.

(٢) الكاردينال جان ماري لوستيجر، «جدة المسيح وما بعد الحداثة» مقالة ظهرت في المجلة الكاثوليكية الدولية «كومونيو» المجلد الخامس عشر، العدد ٢، مارس / اذار، ابريل / نيسان ١٩٩٠ ص ١٣ ـ ١٤.

بها تيار «كاثوليك اليسار» أو لاهوت التحرير. وهو يعني كذلك رصد ومراقبة الكيفية التي جرى بها تأويل وتفسير تحولات المجتمع بعد عام ١٩٧٠ داخل أفق معادي (من معاد أو حشر) مسيحي. كما يعني، أخيراً، متابعة تنفيذ أو تطبيق اعادة التنصير هذه على الأرض.

تترجم اعادة التنصير بظهور حركات كاثوليكية تطمح الى الضغط على السلطة السياسية أو الوصول إليها، وذلك من أجل تغيير أو تعديل التنظيم الاجتماعي بفرضه «من فوق» وداخل وجهة موافقة لسلطة الكنيسة العقائدية كما تفهمها هذه الحركات، ومن أجل مكافحة «العلمانية». غير أنه كان بين آثارها ازدهار وتكاثر مجموعات الهبة اللدنية التي يجاهد أفرادها لعيش حياتهم اليومية، داخل اطار جماعي - متحدي، عيشاً «مسيحياً» تغذيه نفحات الروح القدس وتضعهم بمنأى عن عوائد ومنطق المجتمع المحيط.

وعلى عكس حركة العودة الى الاسلام أو معاودة التحنيف التي تحدث في بلدان لم يتعلمن فيها سوى النخب المغربنة، وبصورة جزئية أيضاً، فان حركات معاودة التنصير تولد في مجتمعات عاشت في غالبيتها العظمى، ومنذ أكثر من قرن، علمنة دنيوية عميقة. وقد تجلت هذه العلمنة في المجالات القانونية والمؤسسية، إلا أنها وجدت تعبيرها الأقصى في اللامبالاة التي لم يسبق لها مثيل ازاء الايمان، ولا سيما بين الأجيال الشابة، وفي الانخفاض الهائل في عديد من يختارون الحياة الكهنوتية في الغرب، ولا سيما بعد أحداث ١٩٦٨. وهكذا فانه خلافاً للحركات الاسلامية أو التقوية التي يدركها الجمهور المسلم الذي ظلت مراجعه الدينية حاضرة أبداً، ويفهمها حين تستخدم لغة ومصطلحات قرآنية، بسهولة ويسر، فان حركات إعادة التنصير تستخدم مفاهيم من الإنجيل ينبغي لها اعادة تعليم معناها لشبان فقدت غالبيتهم مسيحيتها، ثم إن فقدان المسيحية هذا، واسعُ الانتشار داخل شبيبة أوروبا، ما عدا بضع «قلاع» و«حصون» مثل بولونيا أو سلوفاكيا؛ وهو أحد أسباب تدني التأثير العام الاجمالي للحركات الدينية في أوروبا الكاثوليكية بالقياس على العالم الاسلامي. والأولون يتمسكون كما سنرى، بالثقافة الديمقراطية - التي لا وجود لها تقريباً في ديار الاسلام - والتي تفتح حيزاً أساسياً لا يتوصل الديني فيه الى احتلال التمثل الغالب للمجتمع المدني - حتى عندما تتوارى أربعون سنة من الديكتاتورية الشيوعية.

وبرغم مختلف أنواع الفروقات والتباينات التي تفصل اليوم المجتمعات الاسلامية الثقافة عن المجتمعات الكاثوليكية الثقافة، إلا أن الجدير بالملاحظة هو أنها كلتيهما

شهدت قيام ظاهرات متوازية بداخلهما منذ أواسط السبعينات. إذ ينشب بادىء ذي بدء نزاع بين طوباويات علمانية دنيوية (تمكن بعض اللاهوتيين والمؤمنين من التصالح معها) وبين عقائد دينية مترسخة، ينتج، من إحالتها الى عالمٍ متعالٍ مفارق ورجوعها اليه لتقييم النظام الاجتماعي، ضرورة «القطيعة» أو «المفاصلة» مع القيم العلمانية الدنيوية. وبالتالي بخس العالم والحط من شأنه. بعد هذا تتهيكل حركات تطمح الى اعادة تنصير المجتمع «من فوق» أو «من تحت» وتلعب ورقة «بدايات العصر المسيحي» مثلما يستمد الآخرون من تقليد «الجيل القرآني» جيل النبي محمد الاستلهام الحصري لرسالة اعادة التحنيف أو «الأسلمة».

ميراث مجمع فاتيكان الثاني

قام مجمع فاتيكان الثاني المسكوني الذي انعقد بين اكتوبر / تشرين الأول ١٩٦٢ وديسمبر / كانون الأول ١٩٦٥، بمراجعة تهدف الى مماشاة الكنيسة الكاثوليكية مع العصر وفاقاً لرغبة البابا يوحنا الثالث والعشرين الذي اتخذ المبادرة الى عقده. وقد أفضت هذه المراجعة الداخلية لمؤسسة بمثل هذا القدم وبمثل هذا التعقيد، والتي عبأت أساقفة العالم أجمع، إلى إصدار ست عشرة وثيقة مسكونية. وتركز هذه الوثائق على إعادة تنظيم الكنيسة نفسها وعلى إعادة تحديد علاقاتها بوسطها، كما يشهد على ذلك بخاصة التأسيس أو التكوين المذهبي على الكنيسة (نور الشعوب)[٣] من جهة و«التأسيس الرعوي على الكنيسة في عالم هذا الزمان» (افراح وآمال) من جهة أخرى.

كانت كل وثيقة من الوثائق الست عشرة ثمرة تسويات صبورة بين القوى الحاضرة داخل المجمع - البابا وخليفته اللاحق بولس السادس، والادارة البابوية وأساقفة الغرب والشرق والعالم الثالث والتيارات اللاهوتية - وأنشأت حيّز تأويل. وقد يسّر هذا الأمر التبني بالإجماع لنصوص - عارضها أساساً الأسقف السلفي لوفيفر وأصحابه الذين يمثلون أقلية ضئيلة وسط آباء المجمع. لكن ميراث المجمع سيصبح على المدى المتوسط، موضوع نزاع جذري بين أولئك الذين يعتبرون انه (أي المجمع) ليس سوى بداية لعملية انفتاح الكنيسة على العالم، وبين اولئك الذين يعتبرونه - على العكس من هذا - كنهاية

(٣) تسمى الوثائق عادة بالكلمات الأولى من نصها اللاتيني. وفي وثيقتي «المسيح هو نور الشعوب» و«أفراح وآمال، أحزان وقلق بشر هذا الزمان» يرد نور الشعوب Lumen gentium و gaudium et speces في أول العنوان، وبه تسمت الوتيقة منهما.

وكحد لا يجوز تجاوزه.

ووفقاً للمؤرخ إميل بولات، فان مجمع فاتيكان الثاني يندرج ضمن تواصل حركة مقاومة الكنيسة للحداثة، حركة «تصلب مطلق» أتاحت للهرمية الكنسية مقاومة التحديات التي طرحتها عليها منذ القرن التاسع عشر «الحداثة» أو مختلف أشكال «الكاثوليكية الليبرالية». فالمسألة بالنسبة للكنيسة «في تيقنها بحقها، ويقينها برسالتها، هي مسألة تكييف سبلها ووسائلها ومواردها مع مهماتها الراهنة في الظروف الجديدة. انها «مزامنة» وفق مقتضيات الساعة، أي بالضبط عملية مراجعة توفر عليها صياغة نفسها وسبك ذاتها من جديد»[٤].

الموقف المتصلب، تحت مختلف تحولاته وتناسخاته التاريخية، هو موقف القلق أمام «خطر امتصاص الكنيسة في الروحية الحديثة، إذا لم تتم التكيفات والطفرات بالرجوع الثابت الى المرجعية العقائدية الكنسية»، أو إذا استعارت «معاييرها وقواعدها من هذا العالم نفسه»[٥]. أو بعبارة أخرى فان غائية هذا الموقف هي المحافظة على المؤسسة مع حسن التخلي عن الحد الأدنى من العقائد أو الطقوس التي أصبح لعفائها ومواتها كثير من النتائج السلبية ـ أخطرها وأكثرها شغلاً للخاطر، هو نفور المؤمنين.

وفاتيكان الثاني، يمكن أن يتفسر، إذا ما نظرنا اليه نظرة تستشرف القرون، على هذا النحو. أما على صعيد الحياة الانسانية الواحدة، فانه يمكن أن يظهر كمحصلة لعلاقات القوة أو موازين القوى بين مختلف المشاركين فيه. وفيما يتعلق بتنظيم الكنيسة، فان الرهانات لم تكن تدور أساساً حول التخلي عن الثوب وعن استخدام اللاتينية في القداس، بل كانت تتعلق بدور المراتب الكنسية ـ وبدور البابا في المرتبة الأولى ـ وكذلك المنزلة التي يفترض ان يحتلها العلمانيون. فإلى أي حدٍ تستطيع مجمعية الأساقفة ان تتفق مع أولوية البابوية؟ وهل يمكن أن تكون حدود تعليمات روما هي خصوصية كل كنيسة محلية؟ وأي اعتبار يمكن إيلاؤه داخل هذه الأخيرة، لتجربة ومطالب العلمانيين في الآونة التي بدأ فيها عديد الكهنوت يتناقص؟

وتحاول وثيقة «أفراح وآمال» فيما عنى علاقات الكنيسة بالعالم أن تعيد إدراج كبريات مُثل العصر، مثل التنمية والعدالة الاجتماعية، ضمن منظار ذي أسس مسيحية. إنما تصبح المسألة بالنسبة لكنيسة بدأت احتياطياتها الديموغرافية تنتقل الى جماهير

---

(٤) إميل بولات: «كنيسة مضعضعة»، منشورات كاسترمان (بالفرنسية) ١٩٨٠، ص ٢٦٦.

(٥) دانيل هرنيو (بالتعاون مع فرنسواز شامبيون): «نحو مسيحية جديدة؟ مدخل الى علم اجتماع المسيحية الغربية». منشورات سرف (بالفرنسية) ١٩٧٨، ط ٢، ص ٢٥٥.

اميركا اللاتينية المدقعة، مسألة ألاّ تبدو بمظهر المدافع حصراً عن النظام القائم، اللهم إلا أن تفقد نفوذها لصالح أشكال تديُنٍ أخرى يقبل عليها الفقراء، ولا سيما البدع والنحل.

أما في أوروبا فان «الطبقة العاملة» تبدو لا مبالية إزاءَ مسيحية اجتماعية يندد بها الماركسيون بصفتها سلاحاً بيد البرجوازية. ولهذا فإنه كان مما يزيد أهمية التأكيد، عام ١٩٦٥، اثر انتهاء المجمع، بأن الإنسان خليقة الله ولا يمكن تقليصه وتحجيمه الى مجرد عامل انتاج يمكن استغلاله الى ما شاء الله، نقول ان ما كان يزيد في أهمية هذا التأكيد هو أنه كان سبق لروما أن أدانت تجربة الرهبان ـ العمال عام ١٩٥٤، إدانة مبرمة[٦]. فاعتباراً من اللحظة التي يضفي فيها رجال دين كاثوليك صفة النسبية على الكهنوت المقدس ويرفعون عنه صفة الاطلاق بعملهم في المصنع أو بانضمام بعضهم الى الحزب الشيوعي، فانهم لا يعودون يربطون حواريتهم بالسلطة أو بالمرجعية العقائدية للكنيسة وبها حصراً، وإنما يتركونها عرضة «للفساد» تفسدها اعتبارات مصدرها العالم. غير ان هذه الادانة ذات المنطق المؤسسي الذي لا راد له، تسببت في إلحاق الأذى بصورة الكنيسة.

لاهوت التحرير والرسالية الاشتراكية

واجه العالم الأوروبي، والكاثوليكي منه بخاصة، في السنوات التي تلت المجمع، الحركة الطلابية لعام ١٩٦٨، التي تميزت بالتساؤل والمراجعة أو اعادة النظر واتهام القيم السائدة التي تبدو جرأة مجمع فاتيكان الثاني ازاءها خجولة أقصى الخجل. في هذا السياق أراد عدد من الكاثوليك الملتزمين في الأرضية الاجتماعية ان يجعلوا من المجمع أول خطوة على طريق الثورة. وكثير من هؤلاء كان يجد نفسه في الموقف الذي كان يتخذه كهنة وعلمانيون في اميركا اللاتينية حين يشاركون في المعركة من أجل العدالة وضد بؤس فقراء الأحياء الصفيحية وينتسبون الى «لاهوت التحرير». وأحد مقدميهم، غوستاڤو غوتيريس يرى ان «أفراح وآمال» قد تلافت اتخاذ موقف ازاء الاشكالية المتعلقة بالتقدم الذي هو ذو طابع زمني والفداء الذي هو ذو طابع غيبي يتعدى الطبيعة،

(٦) انظر فرانسوا لوبريور: «عندما تدين روما» منشورات دار بلون بالفرنسية، سلسلة أرض انسانية ١٩٨٩.

(٧) غوستاڤو غوتيريس، أورده يان غروتايرز في كتابه «من فاتيكان الثاني إلى يوحنا بولس الثاني منعطف الكنيسة الكاثوليكية الأكبر» منشورات سنتوريون، بالفرنسية ١٩٨١ ص ٥٠.

فظلت عند مستوى الملاحظات العامة(...) بدون ان تضع النظام الظالم الذي هو في أساس الحياة الاجتماعية موضع اعادة نظر جذرية. أو بعبارة أخرى فانها تلافت التعرض للوجوه النزاعية في الحياة السياسية(٧).

ولاهوت التحرير لا يستنفذ الموجة «التقدمية» التي هزت الكنيسة في الفترة الممتدة مما بعد المجمع الى وفاة بولس السادس عام ١٩٧٨. غير أنه يمثل بناء ذهنياً على قدر من التماسك ويبدو أنه يلامس كثيراً من المؤمنين بحيث انه يمثل في نظر المراتب الدينية «الخطر الماركسي» بإطلاق أي الخطر الذي يوشك ان يستخدم الكنيسة وينحرف بها عن رسالتها.

وكذلك فان التيارات التي ستطبق اعادة التنصير، انما ستهيكل فكرها السياسي وموقفها الاجتماعي بتحديدها لنفسها كضد لهذا اللاهوت.

ووفقاً لغوتيريس «فان سبب توجه الفكر اللاهوتي وجهة التفكير حول تحول هذا العالم وحول فعل الانسان في التاريخ، انما يعود الى حد بعيد الى الماركسية وإلى عودته الى أصوله وينابيعه الخاصة(...) وللاهوت، متى فهمناه على هذا النحو، دور ضروري ودائم في التحرر من كافة أشكال الاستلاب الديني الذي غالباً ما تغذيه المؤسسة الكنسية نفسها، التي تحول دون الاقتراب من كلمة الله بصورة صادقة صحيحة(٨) وليس سوى التدمير الجذري للحالة الراهنة من الأشياء، والتحويل العميق لنظام الملكية ووصول الطبقة المستغلة الى السلطة، والثورة الاجتماعية، نقول ليس سوى هؤلاء يمكنهم وضع حد للارتهان والتبعية. ليس ثمة سواهم ما يسمح بالانتقال الى مجتمع مختلف، مجتمع اشتراكي أو على الأقل يجعل هذا الانتقال ممكناً»(٩).

وفيما وراء اللغة - لغة النص - الموسومة بسمة زمنها (نهاية الستينات) فإن هذه الاعلانات تؤكد على موضوعتين رئيسيتين: رفض النظام الاجتماعي الظالم الذي لا يطاق بالنسبة للفقراء و«صغار السن»، والتطلع الى نظام جديد، الى مجتمع اشتراكي يجسد العدالة. واللغة المسيحية المحضة مغطاة بالمصطلحات الماركسية التي تشكل مفتاح تأويلها الحق. وهناك بمقابل ذلك «الاستلاب الديني» الذي تفرزه المراتب الكنسية التي ترغب، في رأي غوتيريس وأصحابه، بالاقفال على التأويل داخل نظام مقفل من الشروح العالمة التي تهدف في غايتها الرئيسية الى إضفاء المشروعية على

---

(٨) غوستاڤو غوتيريس، «لاهوت التحرير». آفاق. بروكسل. لومن فيته بالفرنسية ١٩٧٤ ص ٢٥، وكذلك ص ٢٨ - ٢٩.

(٩) نفس المرجع ص ٢٩ - ٣٠.

النظام القائم. أما لاهوتيو التحرير فانهم ينطلقون مباشرة وبدون توسط الى النصوص المقدسة ليجدوا أمثالاً ورموزا لتبرير التزامهم الاشتراكي. وهكذا فان خروج العبرانيين من مصر فرعون، يرمز الى ضرورة إنعتاق الطبقات المقهورة والكفاح ضد البرجوازية المستغلة والامبريالية.

نحن هنا إزاءَ إيديولوجية قطيعة مع النظام القائم، إلا أنها تجد في بناء الاشتراكية تحقيقاً للرسالية الحواريّة المسيحية. فالفاصل الرئيسي أو الشق الرئيسي لا يقع بين مجتمع ذي أسس علمانية وبين مجتمع مسيحي، بل بين المُستغلين والمقهورين وفقاً لمحاور الصراع الطبقي التي تخترق المجتمع مثلما تخترق الكنيسة والعالم.

يبقى أن المضي بهذا المنطق الى قصاراه، يعني شق المؤسسة الكنسية وإنكار استقلاليتها الذاتية وتتبيع الرسالة المسيحية الى رسالوية دنيوية: فاقامة الاشتراكية تقوم مقام مجيء المسيح. وبالرغم من طابع هذاالبناء الذهني المثقف الذي لا تستطيع الكنيسة القبول به، إلا أن روما عاملت لاهوت التحرير بحكمة ومراعاة تفوقان بكثير ما أبدته ازاء الكهان - العمال أو الآباء - الكهان قبل ذلك بعشرين سنة. ويقيناً ان المجمع طوَّر العقليات تطويراً عظيماً، وأن الادارة البابوية لم تظل هي نفسها.

كانت الظاهرة تكتسي طابعاً جماهيرياً وذلك في قارة كان ولاؤها للكنيسة يتيح لهذه الأخيرة ان تنيخ بوزن ديموغرافي على صعيد المعمورة كلها، في مواجهة المذاهب والطوائف المسيحية الأخرى، ثم وبخاصة في مواجهة الإسلام. وأخيراً فان الحركة كانت تواصل ادعاء الانتساب الى لاهوت. وهو أمر كان يبدو أقل خطورة من الانتقال الى العلمانية الدنيوية.

كان الإمساك بالمؤتمر الأسقفي الاميركي اللاتيني وتعيين أساقفة معادين لهذا اللاهوت أوثق وآمن الوسائل لوقف نفوذه. كما أن أحد الممثلين الرئيسيين لهذا التيار، ليوناردو بوف، مَثَلَ أمام ابرشية عقيدة الايمان ليحكم عليه بعقوبة الصمت المؤقت. غير ان الفاتيكان أدرك مدى ما تشتمل عليه ارادة «القطيعة» أو «المفاصلة» مع نظام اجتماعي ظالم، من امكانيات وطاقات - شريطة ان يعاد ادراجها أو انخراطها في منظار مسيحي. واذا كان أمر الابرشية الأول، عام ١٩٨٤، يريد وقف تطور مقلق، إلا أن أمراً ثانياً صدر عام ١٩٨٦، راح يلطف الحرص المذهبي أو السهر على العقيدة بعد اعادة التأكيد عليها، بتثمين وتقييم يحرص على العمل الرعوي ويعطيه الأولوية بالنسبة للفقراء. ثم ان البابا توجه ذاتِ الوجهة في حديثه امام الأساقفة البرازيليين في ابريل / نيسان من تلك السنة.

ولقد طالما رؤي في خيبات لاهوت التحرير، نزاع بين المحافظين يمثلهم الكاردينال راتزينجر رئيس ابرشية العقيدة على نحو الخصوص، وبين «التقدميين». وفيما يتعدى هذه الملاحظة التي تقتصر على نقل خطوط المواجهة في المجتمع الى الكنيسة، فانه ينبغي البحث في الكيفية التي أمكن بها لإعادة التأكيد على هوية كاثوليكية وقيم خاصة بالكاثوليكية، وهو التأكيد الذي يميز حركات إعادة التنصير، ان تستخدم «قطيعة» أو «مفاصلة» كانت دلالتها تندرج حتى ذاك في ترسيمة فكر علماني دنيوي.

إنحلال سحر العلمانية و«المفاصلة» الكاثوليكية

تنطلق اعادة التنصير التي بدأت تتعزز منذ أواسط السبعينات من تقييم متشائم لصيرورة عالم علماني دنيوي يخشى أن يفلت تقدم العلوم والتقنيات فيه من سيطرة الإنسان وينكره كخليفة لله ويمحوه بتسخيره واسترقاقه له. يبقى أنه خلافاً للتيار «الكاثوليكي التقدمي» الذي يرى في «الطبقات التي تستغلها» البرجوازية، مخلوقات الله الوحيدة المسخرة المسترقة، فان التيار الثاني يرى أن بني البشر جميعاً باتوا في خطر. بحيث انه لم يعد بوسع أية رسالوية أرضية ان تنقذهم. وبالقياس على روحية فاتيكان الثاني المتفائلة، فان الشعور بحتمية النزاع مع نظام العالم العلماني الدنيوي، اصبح أكثر حضوراً وبما لا يقاس.

أما المسؤول عن هذا الخطر، فهو هيمنة العقل على الإيمان، وهي هيمنة تتوافق في هذا المنظار مع الدورة التاريخية التي بدأت مع عصر التنوير وانتهت عام ١٩٧٥. وقد عبأ هذا النقد الكاثوليكي للعقل بعض تيارات العلوم الانسانية والفلسفة الدنيوية - علم النفس التحليلي، البنيوية، أو فكر هايدغر. غير أن وضع هذه المعارف كان وضع مساعد متواضع: والمسألة لم تعد مسألة إخصاب التفكير اللاهوتي بالعلوم الانسانية على طريقة غوتيريس وانما الملاحظة بأن هذه العلوم تتفق في رفض هيمنة العقل، وتضعها موضع محاكمة كما فعل ويفعل اللاهوت منذ الأزل. ان هذا يتيح ادراجها في عملية تجاوز للحداثة وفي «دفع أو رفع سحر العلمانية»، بحيث يجد النقد الكاثوليكي المذكور في صياغاته، حين يريد رصد وتحديد مصادر البلبلة والتشوش في عصرنا، نقول انه يجد في صياغاته خطاباً بيانياً يتفق ويأتلف مع العديد من التساؤلات والحصور والكروب التي تظهر في المجتمعات الأوروبية.

ويجسد الكاردينال لوستيجر والكاردينال راتزينجر، كل على طريقته، انخراط

خطاب الكنيسة هذا في «ما بعد الحداثة». ومسيرة الأول هي شهادة - أمثولة على راهنية الرسالية المسيحية. فهو يهودي بولوني اعتنق المسيحية إبان الحرب العالمية الثانية وهو «ابن المدرسة العلمانية» تعلم في ثانوية (ليسيه) مونتاني مع ابناء البرجوازية المثقفة الباريسية وتخرج من السوربون التي هي جامعة علمانية دنيوية. وهكذا فان جان ماري لوستيجر لا يتحدر من ذات العالم الذي يتحدر منه الأب اسكندر، الخوري الريفي الذي أشهره كتاب «الهورسان»[١٠]. وسيرة حياته المكتوبة حواراً تحت عنوان «اختيار الله» تظهره مثقفاً يتحكم بمعارف القرن ولا سيما أكثر العلوم الاجتماعية تطوراً وتعقيداً، فيحدد ما قدمته ويعيّن مآزقها ويجد في الإيمان الكاثوليكي[١١] وسيلة تجاوز هذه المآزق.

ويقول أسقف باريس عن نفسه: «أنا واحد من هذا الجيل الذي تلقى الثمرات المرة لإدعاء العقل السيادة، سيادة بلا حدود»[١٢]. «فاكتفاء العقل» بنفسه هذا، اكتفاء يجعله يجهل الله بحيث لا يعود عليه أن يقدم من حساب إلا إلى نفسه، قد أفضى الى التوتاليتاريات النازية أو الستالينية. ولد العقل في عصر التنوير أو «قرن الأنوار (الذي ولّد) التوتاليتارية، أي تأليه العقل البشري الذي يرفض كل نقد»[١٣] وروحية «عصر التنوير»، المسؤولة عن كافة الشرور، تلعب هنا، في تفكير شبيه بذاك الذي روجته حنّة آرندت، دور كبش المحرقة. فآرندت تحمل الثورة الفرنسية كافة آثام وخطايا القرن العشرين التوتاليتارية ولكنها تزجي الى ابنة عصر التنوير الثانية، أي الثورة الاميركية، كافة الفضائل[١٤]. أما الكاردينال لوستيجر فانه يبطل الهامها المشترك في اجماليته بحيث ان مصدر الشر هذا أو أصل الشر هذا لا يمكنه أن يفلت من مسؤولية إبادة يهود أوروبا: «اعتقد أن عداء هتلر للسامية ينتمي الى لاسامية التنوير لا الى لاسامية مسيحية»[١٥].

---

(١٠) برنارد الاسكندر. «الهورسان. العيش والبقاء في بلاد «الكو»». منشورات بلون ١٩٨٨ بالفرنسية.

(١١) أنظر حول الجدل الذي أثاره اعتناق جان ماري لوستيجر للمسيحية في بعض الأوساط اليهودية والدلالة التي أولتها هذه الأوساط له، رسالة رافائيل دري: «رسالة مفتوحة الى الكاردينال لوستيجر». منشورات ألينيا، بالفرنسية ١٩٨٩.

(١٢) جان ماري لوستيجر: «اختيار الله». أحاديث مع جان لويس ميسّيكا ودومينيك ولتون، منشورات فالوا ١٩٨٧ بالفرنسية، أعيد نشره في كتاب الجيب عام ١٩٨٩ ص ٢١٠.

(١٣) نفس المرجع ص ١٦١.

(١٤) أنظر من بين كتب حنّة آرندت، «محاولة حول الثورة» بترجمته الفرنسية التي صدرت عن دار غاليمار عام ١٩٦٧، ولا سيما الصفحات ٧٧ و٢١٧ و٢٨٢.

(١٥) جان ماري لوستيجر، المرجع الآنف الذكر ص ١٠١.

العقل «المكتفي» يولد الوثنية وتعبد الانسان للانسان مع ما يرافق ذلك من استبداد وقهر. لكن المسألة هنا لم تعد مسألة صراع طبقي كما كانت مع لاهوتيي التحرير. فنسيان الله هو أصل كل الشرور التي يعاني منها التنظيم الاجتماعي. وهذه موضوعة كنا نجدها في ذات الحقبة لدى ايديولوجيي معاودة التهويد ومعاودة التحنيف أو العودة الى الاسلام.

ومقالات علوم الانسان أو علوم الحياة لم تعد تستطيع أن تقود الى الارتياب في الإيمان (كما كان الشأن أيام صعود الوضعية الظافرة) وإنما إلى استقلالية العقل استقلالية ذاتية. وذلك عبر عملية قلب للمعنى نجدها، هنا أيضاً، لدى محازبي اليهودية والاسلام المعاصرين. يقول الكاردينال: «لقد ولدت بعد القرن التاسع عشر. وقد تعلمنا مع الملتحي ماركس، ومع الدكتور فرويد واينشتاين وآخرين أن هذا كله غير متماسك ولا يستطيع الصمود. وقد رأينا بأم أعيننا، وبعد ان جرى تجريبه علينا، لماذا لا يصمد هذا ولا يتماسك[...] عنينا هذا الاحلال الوهمي للعقل محل المثل الأعلى، وهذا العقل «المكتفي» بذاته والمتجاهل لحدوده»(١٦).

غير أن فرويد، اينشتاين أو «الملتحي الماركسي» قد استنفدوا دورهم التاريخي بنقدهم لعصر التنوير وأنواره. ولا يسعنا ان نمسك على ما يتناقض لدى هؤلاء مع الايمان الديني. وكل محاولة استقلال ذاتي تقوم بها السياسة، أو الشأن السياسي، عن الاخلاق المسيحية، لا يمكن أن تفضي، في دائرة التنظيم الاجتماعي، الا الى التوتاليتارية، التي تشكل الشيوعية تجسيدها الأعلى. لقد حسبنا ان نهاية الستينات كانت تعلن انتصار هذا المذهب. لكن الواقع هو ان الصخب الثوري في تلك الحقبة، كان يعني، في رأي المراقب الكاثوليكي الأريب، الاعلان عن أفوله. «فجيل ١٩٦٨ هو الذي تجرأ في النهاية أن يبصق على وجه الوثن. فقد رأيت بعينيّ وسمعت بأذنيّ كوهن بنديت في ساحة السوربون ينعت آراغون «بالحثالة الستالينية». كان ذلك عظيماً! (إذ تمّ) وسط توهج الأعلام الحمراء والسوداء وفي غمرة الاسطورة الماركسية الثورية! وقلت في نفسي اليوم انكسر دورق سواسون! مايو / ايار ١٩٦٨، ثم سولجنتسين ثم بولونيا. فالقدساني الجديد الذي تغذت به الانتيلجانسيا الفرنسية منذ عام ١٩١٧ في «السحر» الذي مارسته ديانة جديدة ومعادَية (من معاد) جديدة قد انسحق. زال السحر عن العالم وستالين مات»(١٧). باتت الطريق مفتوحة أمام اعادة التنصير، بل

(١٦) نفس المرجع ص ١٦٠.

(١٧) نفس المرجع ص ٢٢٤.

والى بدايات العصر المسيحي كما سنرى.

والحال هو أن العائق الأول امام اعادة التنصير يكمن، في المجتمعات العلمانية الدنيوية الاوروبية الغربية، في استبعاد الديني ورده الى دائرة الحياة الخاصة. وفي فرنسا تأكدت هذه العملية بمصادقة قانونية حين صدر قانون فصل الكنيسة عن الدولة عام ١٩٠٥. وكذلك كان الحال في البلدان الأخرى. وإذا كان الفصل فيها (أي في هذه البلدان) أقل صرامة في شكله القانوني إلا أن نتائجه كانت مماثلة (للنتائج التي ترتبت في فرنسا). ولهذا فان الكفاح من أجل عودة الديني الى دائرة القانون العمومي باستحداث وتدبير «علمانية جديدة» لهذا الغرض، قد شكل أولوية الأولويات بالنسبة لاعادة التنصير.

ظهر أقوى عرض جرى لضرورة هذه المعركة، في أعمال الكاردينال راتسينجر: اللاهوتي الألماني الذي جعل منه البابا يوحنا بولس الثاني رئيس المجمع الكنسي لشؤون العقيدة الايمانية، مسؤولاً عن «خط» الكنيسة الكاثوليكية. وقد تسببت المواقف التي اتخذها بعداء عدد من التيارات «التقدمية» له، إذ ترى فيه حافر قبور الآمال التي بعثها مجمع فاتيكان الثاني. وراتسينجر هو المدافع الصلب عن وحدة الكنيسة في وجه «الانشقاقات» و«الانحطاطات» التي ولدتها سنوات ما بعد المجمع وهي السنوات التي شهدت الكنائس الوطنية والقومية تكتسب استقلالاً ذاتياً يعتبره مضراً بوحدة السلطة العقائدية الكاثوليكية[١٨]، وهو يؤكد أن «أولوية [البابا] المتأسسة على لاهوت الاستشهاد، تضمن حضور الكنيسة في وحدتها، في مواجهة سلطة علمانية دنيوية هي سلطة خاصة أبداً»[١٩].

يرى الكاردينال، فيما يتعلق بالصلات مع «العالم»، أن الكنيسة هي الملاذ الوحيد ضد توتاليتارية الدول التي تريد تسخير الانسان واسترقاقه: «النزاع الحالي [١٩٨٤] بصدد صليب المصلوب في المدارس البولونية، والذي كان نزاع ابائنا في المانيا الرايخ الثالث، له صفة الأعراض التي تكشف المرض[...] فحضور الصليب في قاعات الدروس هو آية وعلامة على آخر جزيء من الحرية نملكه في وجه الدولة التوتاليتارية»[٢٠].

لكن لكي يستطيع الصليب الدفاع عن الانسان، فانه لا يعود من الكافي ولا من

---

(١٨) حول «عصر راتسينجر» من حيث هو «نقد للاستقلاليات الذاتية الكنسية، يشهد عليه الجدل الذي ثار حول التعليم الديني في فرنسا» انظر دانيل هرفيو - ليجير، مرجع آنف الذكر ص ٣٢٣ - ٣٢٩.

(١٩) جوزيف، كاردينال راتسينجر: الكنيسة والمسكونية والسياسة. منشورات فايارد ١٩٨٧ بالفرنسية ص ٥٨.

(٢٠) نفس المرجع ص ٢٨٩.

المقبول ان يزاح الى حيّز الحياة الخاصة، تزيحه اليها وتحصره فيها علمانية تنبع في النهاية عن ذات المنطق التوتاليتاري.: «فهذا الانكفاء على الحياة الخاصة، وهذا الاندماج في مجمع أرباب كافة نظم القيم الممكنة، انما يتعارض مع ادعاء الايمان للحقيقة، والذي هو، بصفته هذه، مطلب عمومي»[٢١]. والمسيحية تتفرد في النهاية، وخلافاً لبقية أديان الأقدمين، بكونها رفضت التضحية لشعائر الامبراطور الروماني الذي هو النموذج الأصلي للدولة اللامسيحية: «وبالغاً ما بلغ تدني عدد المسيحيين في الأصل، إلا أن المسيحية طالبت منذ البداية بوضع قانون عمومي وقامت واستقرت على مستوى قانوني شبيه بمستوى الدولة. ولهذا السبب فان وجه الشهيد يقع في البنية الداخلية والهيكلية الباطنة للمسيحية نفسها»[٢٢].

ان استرداد «وضعية القانون العمومي» هو أحد الرهانات الرئيسية لاعادة التنصير المعاصرة. وصورتها الفضلى هي ان تتم «من فوق» وذلك بتحجيم وتقليص مطالبة الدولة بالكل وتتبيعها هي لمبدأ مفارق: «على الدولة ان تعترف بأن شرط قيامها المسبق هو وجود نظام قيم أساسية يستند الى المسيحية[...] ان عليها ان تفهم أن ثمة جَمْعَاً من الحقائق التي لا تخضع للاجماع بل تسبقه وتجعله ممكناً»[٢٣].

ووفقاً للكاردينال فانه لا يمكن وضع هذا المطلب بموازاة تصميم حركات التحنيف أو العودة الى الاسلام على بناء دولة تتولى تطبيق شريعة الله كما يعبر عنها القرآن. فتبعية الدولة لحقائق الانجيل في العالم المسيحي، تحفظ لها (للدولة) حيّزاً مستقلاً استقلالاً ذاتياً. ذلك ان التنظيم الاجتماعي المنبثق عن المسيحية هو إثنيني أو إزدواجي حتى ولو كانت جلالة النصاب السياسي، الدنيوي أدنى من جلال النصاب المقدس. وانما تندرج الحرية وحقوق الانسان - التي هي فكرة تدعي الكنيسة أبوتها - ضمن هذا الإبقاء على هذا الاستقلال الذاتي: «فالفكرة الحديثة، فكرة الحرية، هي نتاج مشروع للمجال الحيوي والفضاء الحيوي المسيحي. وهي لا تستطيع التنامي خارجه [...] الاثنينية أو الازدواجية التي هي الشرط المسبق للحرية، تفترض منطق المسيحية وتستدعيه [...] وعندما تصبح الكنيسة نفسها دولةً، تضيع الحرية. لكن من الصحيح أيضاً ان الحرية تضيع كذلك إذا ألغيت الكنيسة ككيان عمومي يتمتع بنفوذ عمومي»[٢٤].

(٢١) نفس المرجع ص ٢٨٧.
(٢٢) نفس المرجع ص ٢٨٠.
(٢٣) نفس المرجع ص ٢٨٨.
(٢٤) نفس المرجع ص ٢١٧.

والكنيسة في السياق الأوروبي للربع الأخير من القرن العشرين، ليست دولة ولا في أي مكان، كما لا يبدو أنها قد تصير دولة. لكن الموازاة المذهبية أو الموازنة المذهبية التي يقيمها الكاردينال، تظهر عملياً وجود ضرورة واحدة هي الكفاح من أجل إحياء الكنيسة ككيان عمومي - وكهدف لاعادة التنصير.

اعادة التنصير في أوروبا الغربية

في كثرة الأوضاع التي عرفتها أوروبا التي لن يرتفع ستارها الحديدي الا عام ١٩٨٩، هناك مجتمعان شهدا تنامي حركات كانت تسعى الى تحرير هذه المعركة «من فوق» أي بواسطة ممارسة الضغوط على الدولة. تلك هي حال بولونيا التي لعبت الكنيسة فيها دوراً سياسياً من الطراز الأول إبّان السنوات الأخيرة من الشيوعية، وحال ايطاليا التي تنتشر فيها حركة «تناول وتحرير». والصعوبات التي تصادف في الحالتين شجعت - هنا في نهاية العشرية وهناك في وقت أسبق وأبكر - على قيام أشكال أخرى من اعادة التنصير «من تحت». وهذه الأشكال تفضل ازدهار الهبة اللدنية التي تنشيء حيّزات متحدية جماعية لمريديها، كما تفضل احياء النفوذ الكاثوليكي على مؤسسات نوعية خاصة كالمدرسة التي تقف على الحد بين الأسرة والمجتمع المدني، وبين الخاص والعمومي. لكن حركات اعادة التنصير، (خلافاً لحركات معاودة الإسلام التي لا تجد في المجتمعات الاسلامية خصماً حقيقياً)، تجد تأثيرها محدوداً ومقيداً بالثقافة الديموقراطية في المجتمعات الأوروبية، بما في ذلك البلدان الكاثوليكية الخارجة من الشيوعية. وهذا أمر يبقي، داخل الكاثوليكية الأوروبية، على تيار حي لا تشكل الصيغ التي تتخذها اعادة التنصير المعاصرة، سواء أكانت «من فوق» أو «من تحت»، الرد المسيحي المناسب على تحديات عصرنا.

تجربة تناول وتحرير

شهدت حركة اعادة التنصير، «تناول وتحرير»، التي تضرب بجذورها الى سنوات الخمسين، نجاحها الحقيقي إعتباراً من النصف الثاني من السبعينات. وقد ظلت هذه الحركة التي أسسها كاهن من أبرشية ميلانو هو دون لويجي جيوسّاني كان يحرص على تأكيد القيم المؤسِّسة للكاثوليكية في مجتمع ايطالي عَلْمَنْته الحداثة في أعماقه،

نقول ان هذه الحركة ظلت طويلاً على هامش كنيسة كانت تحضِّر لمجمع فاتيكان الثاني ثم تعقده.

ويعتبر دون جيوسَّاني وتلامذته ان العالم لا يكتسب «معناه الديني» إلا بالنسبة لأولئك الذين يشهدون صراحةً على ايمانهم بحدوث الوحي ويتقبلون سره. ومثل هذا الاشهاد يقيم قطيعة جذرية أو مفاصلة جذرية بين مجتمع مسيحي من جهة ومجتمع علماني من جهة أخرى. وإخفاء هذا التناحر أو تمويهه والاعتقاد بأن العالم يمكنه ان يحقق صيرورته المسيحية بدون ان تكون ثمة حاجة لتأكيد الهوية الكاثوليكية اجتماعياً، انما يعني ان يبتلعك منطق الايديولوجية العلمانية ويسحقك.

ان اعادة بناء مجتمع على أسس مسيحية، تعني النضال من أجل حضور الكنيسة المرئي في عالم ابتعد فيه الناس عن الله، وتعني إرساء قواعد حياة اجتماعية نموذجية تُقودها تعاليم ووصايا الانجيل التي ستحظى في النهاية باعتناق الكافة لها. لا بد من اعادة خلق «التناول» الذي هو الضمان الوحيد للتحرير الكامل للانسان للقائه مع المسيح المخلِّص.

مثل هذا المشروع يعكس أصداء مواقف الكاردينال لوستينجر والكاردينال راتسينجر؛ غير ان فرادة حركة تناول وتحرير، تكمن في انها طبقتها على الأرض في إيطاليا المعاصرة. لقد عرفت الحركة أن تؤمِّن انخراط لاهوت «لا يتنازل» في ممارسة ثقافية ـ اجتماعية شديدة التنبه لانقلابات الربع الأخير من قرننا هذا ولا سيما «لسوء عيش» أولئك الذين تركتهم الحداثة على قارعة الطريق.

نقد «الثقافة المسيطرة»

يورد دون جيوسَّاني في كتاب ـ أحاديث، نادرتين بهدف تحديد السياق الثقافي لسنوات الخمسين التي حددت وحتمت إنشاء حركته. فقد كان معلماً شاباً في المدرسة الإكليركية حين التقى، إبَّان رحلة في القطار، بفريق من الطلاب الذين ذكروا له عدم اهتمامهم الكامل بالكنيسة وبل قرفهم منها[٢٥]. وقد أثار ذلك فيه إضطراباً الى حد أنه ترك المدرسة الإكليركية وقرر تكريس نفسه لنشر الرسالة المسيحية في العالم خارج

(٢٥) لويجي جيوسَّاني؛ حركة تناول وتحرير؛ أحاديث مع روبي رونزا، منشورات ليسارمان وفايارد ١٩٨٨ بالفرنسية ص ١١. ونضيف إلى هذه الوثيقة الأساسية في معرفة الحركة، دراسة سلفاتور أبروزّيسي؛ تناول وتحرير؛ الهوية الكاثوليكية وتجرد العالم من أهليته. منشورات سرف، بالفرنسية ١٩٨٩.

الوسط الاكليركي. وحين أصبح مرشد ثانوية (ليسيّه) برشيه، التي هي أكبر ثانوية يرتادها ابناء البرجوازية الميلانية، فانه سرعان ما لاحظ مجموعة من الشبان الذين كانوا يناقشون بحماس معاً والذين تركت الصداقة التي تربطهم وحسهم المتحدي انطباعاً قوياً في نفسه: وعندما سأل عن هويتهم اكتشف انهم كانوا شيوعيين. «وقد أدهشني ذلك أعظم الدهشة. إذ كيف أمكن أن يعجز المسيحيون عن الظهور بمثل هذا الاتحاد، في حين ان المسيح يشير الى الوحدة كالعلامة الأكثر مباشرة والأوضح رؤية للتعرف على أولئك الذين يؤمنون به؟»[٢٦]. وحين توضع هاتان النادرتان اللتان تردان بصيغة الرمز، معاً، فانهما تصبحان بمثابة «رواية التأسيس» أو مثل «سيرة التأسيس» لحركة نهوض الكاثوليكية - أي لما ستصير اليه «تناول وتحرير». فهناك من جهة أولى المسيحية المصابة بفقر الدم والتي لا يبالي الشبان بها، وهناك من الجهة الأخرى شيوعية أعادت توظيف القيم الخاصة بالعمل جماعةً وبالتعبئة من أجل مجتمع مثالي، وهي قيم هجرتها النضالية المسيحية.

ويدعى الفريق الذي أسسه دون جيوسّاني في الخمسينات «الشبيبة الطالبية» وسيجند الجانب الأساسي من أعضائه من أوساط الطلاب الثانويين والجامعيين في ميلانو، الحاضرة الصناعية والعلمانية الكبرى في شمال ايطاليا. والخصم المعلن لهذا الفريق هو «العلمانية» بما هي مسؤولة عن تعهير الوعي بالهوية الكاثوليكية وبما هي كذلك الرحم المولّد للماركسية الملحدة. والواقع ان دون جيوسّاني يريد مهاجمة سبب الداء، أي ثقافة عصر التنوير. أمّا الماركسية التي يصفها بأنها الثقافة الغالبة على الانتيليجانسيا[...] وسكولائية [أو المدرسية القروسطية] «متفقهي» العصر الحديث»[٢٧] فليست سوى الثمالة الأخيرة الباقية، والأكثر اثارة للمقت بلا ريب، ولكنها ليست الأقل سحراً وفتنة. فطرقها في العمل، والحس التنظيمي السائد فيها، وانتشارها الاجتماعي وطريقتها في استخدام النظام السياسي الايطالي، هي كلها موضوعات إلهام لهؤلاء المناضلين المسيحيين الذين هم من نوع خاص.

ويشتمل تاريخ التيار الذي أسسه دون جيوساني على ثلاث لحظات تشبه الجدل أو الديالكتيك، في السرد الذي يسرده المؤسس نفسه: حقبة الشبيبة الطالبية وتمتد من عام ١٩٥٤ الى النصف الثاني من الستينات. اما «لحظة النفي» التي توافق الأزمة العميقة والتمزقات الداخلية في سياق ما بعد المجمع ثم وبخاصة احداث ١٩٦٨، وأخيراً

(٢٦) لويجي جيوسّاني، المرجع المذكور ص ١٥.
(٢٧) نفس المرجع ص ١٧.

إنشاء تناول وتحرير بحصر المعنى والتي تبدو «كتجاوز» أو كالحد الثالث من جدلية النجاح هذه، ابتداءً من ١٩٧٠.

وطوال عقود أو عشريات وجودها الأربعة، قامت الحركة بتفكير نظري وبممارسة اجتماعية ظلتا على تداخل متواصل. ففي حقبة «الشبيبة الطالبية» أعطيت الأولوية لتمايز الفريق عن الحضور الكاثوليكي التقليدي في المجتمع وبين الشبان - أي تواجد العمل الكاثوليكي المنبثق مباشرة عن الكنيسة. فقد أصبحت هذه المؤسسة في نظر دون جيوسّاني كعلبة فارغة عاجزة عن التفكير حول المجتمع، لا تملك مشروعاً معبئاً يستطيع ان يقارع «الثقافة الغالبة» العلمانية واغراءات الماركسية. فقد كانت مؤتمرات «العمل المسيحي» في أبرشية ميلانو - التي كانت تضم اكبر عدد من المعمدين بين الأبرشيات الايطالية - لا تفلح، كما يلاحظ دون جيوسّاني بحزن، في ان تجتذب أكثر من خمسة أو سبعة أشخاص... فلكي تجذب منظمة «العمل المسيحي» الشبان الى أماكنها، فإنها كانت توظف أساساً في... شراء طاولات كرة الطاولة (بنغ بونغ) وتبدي وجهاً يتردد بين العبادة المتزمتة والاخلاقية المتخلفة المؤسسة على الفصل الصارم بين الشبان والفتيات[٢٨].

وعلى العكس من ذلك فان منظمة «الشبيبة الطالبية» كانت تجنّد مريديها على أساس بواعث المنتسبين الشديدة حيث كانوا ينفذون وبالملموس، في حياتهم اليومية أمثولة وجود تستمد الهامها الحصري من منبع الكتاب المقدس. كانت أول خصائصها الحث على اجتماع الجميع معاً جميعاً «مع كل ما يكوّن حياتنا، حول المسيح: هكذا كنا نجاهد لنقدم عبر حياتنا نفسها شهادة أو مثالاً على أطروحة جسد المسيح الصوفي كما صاغها القديس بولس»[٢٩].

هذه الهيكليات والبنى التي يتوعى فيها المريدون المجتمعون الى إنتمائهم الى الطائفة، وبل «الأمة» كاملة، ويقيسون مشكلاتهم وآمالهم واستعدادهم على ضوء مثل أعلى مشترك، كانت تدعى «الشعاع». وغزارة التفاعلات الانسانية التي تدور فيها جعلت البعض يتحدث بصددها عن شفاء نفسي جماعي (وهو وصف لا يزعج دون جيوساني). ثم تتواصل لحظات التقاسم الجماعية هذه وتستمر إفرادياً عبر الصلوات التي تضبط ايقاع حياة كل عضو على وتيرة تلاوة فصول كتاب الصلوات. «ونحن نعود عوداً متزايداً الى القرابين والقداس اليومي والتناول اليومي وذلك على العكس مما يحدث

---

(٢٨) نفس المرجع ص ١٨، ٢٠، ٢٦ الى ٢٨.

(٢٩) نفس المرجع ص ٢٣.

في الجمعيات الكاثوليكية التقليدية »[٣٠].

أما على الصعيد الثقافي والعقائدي، فانهم يعمقون المعرفة باللاهوتيين الذين تتحدّر الحركة منهم وتنتمي اليهم ولا سيما هنري و« لوباك وهانز أورز فون بلثاسر »[٣١]، وثمة حرص على المساعدة على النجاح المدرسي والجامعي وذلك عبر المراجعة الجماعية أو توزيع المحاضرات المطبوعة « من أجل تعميق المعارف المتلقنة في الصفوف وربما تصحيحها »[٣٢] والواقع هو أنه لا بد من تشجيع الاكتمال الثقافي والاجتماعي للأعضاء والمثابرة في الحين ذاته في الحرص على « مراقبة الثقافة الغالبة المسيطرة » التي تفرزها الجامعة العلمانية والتي تغيّب حضور الله في التاريخ ودور الالهام المسيحي المحض في خلق الأعمال الذهنية الكبرى... الخ.

طلعات، نزهات، معسكرات، عطل تتيح تمضية لحظات طويلة مشتركة يُعاد فيها خلق جو حياة مسيحية نموذجية[٣٣] تكون على أقرب قدر ممكن من المثل الأعلى. ويصفها بعض أكثر الأعضاء حماساً بأن لها بعض مذاق « الفردوس الأرضي »[٣٤].

ان قوة المثل الأعلى والتعبئة التي تجذب الى الحركة عدداً كبيراً من الشبان - يتباين مع صفوف العمل الكاثوليكي شبه الخاوية - جعلت « الأخلاقية » المتزمتة التي كانت تبديها الأوساط الكنسية في تلك الفترة - امراً لا طائل فيه: فالشبيبة الطالبية كانت تمارس اختلاطاً كاملاً، لتيقنها بأن المريدين المشبعين الى أقصى حدود التشبع بهويتهم الكاثوليكية لا يحتاجون للخضوع للمراقبة في حياتهم الجنسية. وهذا الاختلاط كان اعراباً عن ضرورة العيش معاً في تناول ومشاركة قربانية على صورة الجسد الصوفي للمسيح، إلا أنه كان مثار فضائح وموضوع شكوك لدى المؤسسة الكنسية وتسببت

---

(٣٠) نفس المرجع ص ٣٦.

(٣١) هنري دولوباك، لاهوتي فرنسي وسمه يوحنا بولس الثاني كاردينالاً، وهانز أورز فون بالثاسر تلميذه السويسري، كانا استاذي المدرسة الفكرية الكاثوليكية التي ينتمي اليها سواء دون جيوسّاني أو الكرادلة لوستيجر وراتسينجر وهو، أي دولوباك، على العكس من « لاهوت اناسي » أو « انثروبولوجي » يريد أن تنخرط الكنيسة في العالم وأن تكون حاملة مشروع حرية لا ينفك عن المشروعات التي يبنيها البشر بصورة ملموسة في التاريخ » ويعتبر انه « لم يعد على الانسان ان يقبل بأية قطيعة كي يقبل الله »، وفون بلثاسر يعتبر: « ان الانسان والعالم لا يتخذان معنىً إلا انطلاقاً من الوحي وانهما يقعان، بدون هذا الأخير، في الخطأ أو اللاتحديد ». استشهاد أورده أبروزيس في المرجع الآنف الذكر ص ٨٩ - ٩١. وهذا المعنى هو « المعنى الديني » وهو مفهوم رئيسي عند دون جيوساني وهو عنوان أحد كتبه الأوسع انتشاراً: المعنى الدْيني، الترجمة الفرنسية. فايارد ١٩٨٨.

(٣٢) لويجي جيوساني، الحركة.. مرجع سالف الذكر ص ٣٧.

(٣٣) قارن ذلك بنمط خلق الحركات الاسلامية للروح الجماعية لدى الطلاب المصريين. انظر الفصل الأول.

(٣٤) لويجي جيوسّاني، المرجع السابق ص ٣٨.

لدون جيوساني بملاحظات وتحذيرات، إلا أنه لن يغير طريقة عمل «الشعاعات» والمخيمات، بل انه سيستخلص من ذلك حجة يدلي بها لتصحيح الصورة «السلفية الاصولية» والرجعية التي سيلصقها أخصامه به.

حددت الشبيبة الطالبية لنفسها ثلاثة أهداف تدخلية: ثقافة، بر، ورسالة أو إرسالية. ويسعى الأولى منها إلى إعادة تحديد منزلة الثقافة المسيحية الأصلية في المجتمع في مواجهة «القيم المسيطرة» وأما «البر» فيمارس أولاً في مناطق المحرومين في الضواحي والأطراف الميلانية. ويؤمن تلامذة جيوساني هناك التعليم الديني ويزاوجوه مع المعونة الاجتماعية ومحو الأمية والصحة. واما «الرسالة» فقوامها ارسال مريدين، منذ عام ١٩٦٢، الى البرازيل ثم الى أوغنده أو إلى زائير. ودون جيوساني لا يقصر في التأكيد على أن محاور التدخل الثلاثة هذه «تستجيب لمعايير ومشاغل كان ينبغي لها أن تثير اهتمام مراتب قادرة على اقامة مقارنة مع تجارب مماثلة قامت بها الكاسترويّة والماديّة»[٣٥].

وقد شهدت الشبيبة الطالبية نجاحات حسدتها عيها «منظمة العمل الكاثوليكي» المتأزمة، وراقبتها سلطات الكنيسة إلا أنه لن تصل الى امتلاك أبعاد الحركة الجماهيرية التي ستمتلكها حركة «تناول وتحرير» في سنوات الثمانين. وهي تريد أن تكون المجدد لكاثوليكية تشعر أنها تتراجع وتصل الى حد الأفول في المجتمع، وان تكون بطلة حضور مسيحي متجدد يعارض الثقافة العلمانية مثلما يعارض النضالية الماركسية التي تطرح نفسها في مواجهتها كملاذ اجتماعي بديل. والحال هو أن ثمة حدثين ساهما، بعد منتصف الستينات، في قلب الوسط الثقافي والديني والاجتماعي والسياسي، الذي كانت «الشبيبة الطالبية» ترد عليه، رأساً على عقب: انعقاد مجمع فاتيكان الثاني ثم حركة «احتجاج» ١٩٦٨ الطلابية.

من امتحان المجمع إلى إعصار ١٩٦٨

توافقت هذه الحقبة مع أزمة عميقة عاشتها الحركة وأبعدت عنها العديد من الأعضاء. فإزاء منطق وديناميّة مجمع فاتيكان الثاني، وجد دون جيوسّاني وتلامذته أنفسهم في حالة ارتباك. فالبابا الذي ختم المجمع ونفّذ ما فيه، أي بولس السادس،

(٣٥) نفس المرجع ص ٤٢ - ٤٣.

ليس سوى رئيس أساقفة ميلانو السابق، الكاردينال مونتيني. والأرضية التي تعلم عليها وفيها هو نفسه ودون جيوساني، حجم المشكلات القائمة بين الكنيسة والمجتمع هي ذاتُ الحاضرة اللومباردية، أي ميلانو واجهة الحداثة العلمانية في ايطاليا بنجاحاتها ومحروميها. وإذا كان الرجلان يتفقان على إلحاح ضرورة تحقيق طفرة مهمة في الكنيسة، إلا أن العلاجات التي يوصيان بها كانت متقابلة ومتعارضة بالكامل.

سجلت «مماشاة العصر» التي سيعمل بها مجمع فاتيكان الثاني، بدائية الخطاب الكنسي وتخلفه وتزايد عدم فهم المجتمع له، إلا أنه سيسعى لمعالجة ذلك، باستخلاص ما يقترب أو يتماهى في مقالات المجتمع العلماني الدنيوي، ولو بصورة لاواعية، مع المشروع المسيحي. فالكنيسة ستشارك في هذه المعركة أو تلك من المعارك التي تجد رسالتها فيها ـ ولا سيما بالشهادة لكرامة الانسان عندما تبدو مهددة في إطار علاقات العمل وفي العالم الثالث وفي مواجهة القهر الخ... وهي بهذا تلتحق بمعارك لم تكن هي المبادرة فيها، ولكنها ترغب بالمشاركة فيها لأنها تتعرف على رسالة المسيح فيها، حتى ولو كان أولئك الذين يخوضون هذه المعارك غير واعين لذلك. وهي تأمل بهذا أن تقطع الدائرة المفرغة لعزلتها الواضحة التي لا تزال تبعدها عن الواقع الاجتماعي الحي، وان تجد مكانها في العالم الحديث.

أما مسار دون جيوسّاني وتلامذته فمختلف اختلافاً جذرياً؛ فهؤلاء لا يريدون تحديث المسيحية بل تمسيح أو تنصير الحداثة. وهم يأبون ان يقدموا بتواضع حجراً صغيراً مسيحياً إلى بناء تستند أسسه الى صخرة عصر التنوير الثقافية، وانما يريدون بالمقابل بناء مشروعات والقيام بتدخلات اجمالية تؤكد هوية الكاثوليكية وذلك بمقاطعة و«اعتزال» منطق «العلمانية الغالبة المسيطرة».

اخترعت «الشبيبة الطالبية» قبل المجمع، مقالات وممارسة كاثوليكية كانت تنتشر بمفردها تقريباً في المجتمع على الأرض، متجرأة على أولوية المؤسسة الكنسية. لكنها وجدت نفسها بعد مجمع فاتيكان الثاني مواجهة بتحدٍ ذي مدى أوسع وبما لا يقاس مع ذاك الذي واجهته حين كانت تحترب مع منظمة العمل الكاثوليكي المتماوتة حول مسألة الاختلاط. اما الآن فان جهاز الكنيسة كله أصبح «متماشياً مع العصر» بحيث انه بات على تلامذة دون جيوساني ان يعيدوا تفكر استراتيجيتهم. فمنافسوهم داخل العالم الكاثوليكي لم يعد لهم المظهر الممات الذي كان لهم في الخمسينات. فهم أيضاً يستخدمون لغة العلوم الانسانية بمثل السهولة أو اليسر اللذين تستخدمهما الشبيبة الطالبية به، وبعض هؤلاء المنافسين يدعي «التقدمية» وينخرط في المعارك الاجتماعية.

في السنوات التي تلت المجمع مباشرة، بدا هؤلاء التقدميون الكاثوليك مرتاحين بحركة عام ١٩٦٨ ـ حتى ولو أن عدداً منهم سيترك فيها إيمانه المسيحي. وقد هزَّت هذه الحركة المجتمع الايطالي بصورة أكثر دواماً وعمقاً من أي مجتمع أوروبي آخر. ومايو / ايار الايطالي «مايو الزاحف» يمتد من ١٩٦٧ الى اواسط السبعينات وسيفضي، فيما يتعلَّق ببعض عناصره، الى الإرهاب الذي نخر مع ازدهاره النظام السياسي.

وفضلاً عن النطاقين الثقافي والسياسي اللذين نالت منهما الانقلابات التي تلت عام ١٩٦٨، فان ايطاليا تعرضت للأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي تلت ارتفاع اسعار النفط في خريف عام ١٩٧٣، وتكيَّفت مع التضخم والبطالة الناجمين عنها بأن نمت وطورت وبمستوى لم يسبق له مثيل، الشبكات غير الرسمية والعمل غير المصرِّح به (سوق العمل السوداء) التي عرَّضت ملايين الشبان الذي يصلون الى سوق العمل، لنمط جديد من الهشاشة (في ميدان الاستخدام).

كان لهذه الانقلابات الاجتماعية على «الشبيبة الطالبية» مفعولان متعاقبان ومتناقضان. فقد وجدت نفسها في مرحلة أولى محرومة من عدوها المفضل «العلمانية»، كبش محرقة اعادة التنصير، والوجه الموحِّد للمجتمع الدنيوي. والواقع هو ان المجابهات الحادة التي تحدث داخل هذا المجتمع، والتي حملتها اليه موجة عام ١٩٦٨ الايديولوجية، هجرت بالكامل خط الجدل والمناظرة هذا. فوفقاً للاسطورة التي كانت رائجة حينذاك، فان «الطلاب والبروليتاريين ضد البرجوازية» يحضرون معاً البديل الثوري نحو مجتمع شيوعي مثالي. كانت الحدود والتخوم فضفاضة على قدر يكفي لإغراء الكاثوليك الذين كانوا يرون في الطبقة العاملة وجه الفادي. وتشابه بعض اشكال تعبئة الشبيبة الطالبية مع صيغ وأشكال تعبئة المجموعات اليساروية ـ كما أكد ذلك دون جيوساني نفسه ـ ساهم في تضليل عدد من التلامذة والمريدين فانتقلوا بعدتهم وعديدهم الى معسكر أقصى اليسار المعارض «الخارج على البرلمان».

في منعطف سنوات السبعين كان مجمع فاتيكان الثاني وايار / مايو ١٩٦٨، يعطيان الانطباع بانهما أفرغا الحركة التي أسسها دون جيوساني من جزء كبير من مادتها. فمن جهة أولى كانت الكنيسة قد امسكت امساكاً وثيقاً بالعالم المعاصر، ومن الجهة الأخرى، فان يساروييي ١٩٦٨ قاموا بقطيعة جذرية باهرة مع قيم «الثقافة المسيطرة». لكن لا ذاك الامساك بالعالم ولا تلك القطيعة، كانا بالامساك والقطيعة اللذين تبشِّر بهما «الشبيبة الطالبية» بحيث ان عاصفة نهاية الستينات بدت وكأنها

قد عطلت بذور تبشيرها الى الأبد.

لكن الواقع هو انها لم تفعل سوى تأخير برعمتها وإرجائها بعض الوقت. ذلك ان هذه البرعمة ستجد ارضيتها في الأزمة الاجتماعية التي شهدتها أواسط السبعينات.

«التناول» الكاثوليكي في مواجهة الأزمة الاجتماعية

في عام ١٩٧٠ وجد مشروع دون جيوسّاني رمقاً جديداً مع انشاء حركة تناول وتحرير بحصر المعنى. فقد جمع المؤسس نواة المريدين الذين ظلوا على وفائهم داخل مجموعة تتمنى أن تعيش للفور في حالة وحدة أو تناول قرباني مسيحي، وذلك في اللحظة التي كانت المنظمات اليساروية فيها تتوخى مستقبلاً بعيداً وتلتحم في صراع متزايد العنف مع «الدولة البرجوازية». «فالمهم بالنسبة «لتناول وتحرير»، هو تأمين الاعتراف بالوحدة التي حققها آخر، هو المسيح، بتوسط المعمودية، بين كافة المسيحيين. وهدفنا هو المجاهدة لظهور ذلك وتجليه في حياتنا. وهذه الوحدة التي تجمع بيننا في سر المسيح، هي ما نحاول أن نعيشه كما نحن، وهي ما يعطي صلتنا بالعالم توجهها الصحيح، وهو ما يبرر العمل الذي نقوم به من أجل تحريرها»[٣٦].

هذه الوحدة أو هذا «التناول» المسيحي المعاش هو بالنسبة للمريدين تطبيق عملي، على طريقتهم هم، «للازمة» التي سادت في تلك الحقبة ألا وهي: «تغيير الحياة». وقد خاضوا معارك مختلفة تتطابق مع معارك اصحاب مايو / ايار ١٩٦٨، منطلقين من أساس آخر صادرين عن منطق مختلف. «كان ثمة موضوعة لم نتوقف عن توسيعها وتطويرها انطلاقاً من عام ١٩٦٥ ثم تبين أنها أحد قيم عام ١٩٦٨ الأساسية. فنحن نؤكد بقوة ووضوح ان لكل جماعة أو متحد أو شعب الحق في التعبير في مواجهة كافة الهيئات والنصابات المحافظة وفي مواجهة ثقل أجهزة الدولة المنيخة»[٣٧].

كان اليساروين يرون في هذا النمط من التأكيدات اتهاماً ومقاضاة للدولة الرأسمالية البرجوازية أو لسيطرة الامبريالية الغربية على العالم الثالث. أما جماعة «التناول»[٣٨] فانهم فسروها بمصطلحات «المعركة ضد المحافظة البرجوازية والحكمة

(٣٦) نفس المرجع. ص ٨١.

(٣٧) نفس المرجع.

(٣٨) سليني في الأصل وهو اسم أصحاب التناول والتحرير المشتق من الحروف الأولى من كلمتي تناول وتحرير بالايطالية.

الكاذبة المتولّدة عن عقلانية التنوير »[٣٩]، مثل تلك التي تقوم مثلا بإجلاء الله وتهجيره من التاريخ كما يجري تعليمه في الثانويات. ووفقاً لمرافعة دون جيوساني عن نفسه « فان ثمة موضوعة أخرى نستطيع أن نقول أننا استبقنا ايار / مايو ٦٨ بها، وتظهر بوضوح في النصوص المكتوبة. بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٧، وهي الضرورة الملحة لتغيير وجه المجتمع، وذلك باقامة علاقات جديدة أكثر إنسانية ».

وفيما وراء هذا التوازي القائم في منطق هذين الخطابين، فان سنوات السبعين ستزيد التباين بين الاستراتيجيتين الاجتماعيتين، لكلا التيارين، فاليساروية الايطالية ستقع في إنحراف العنف الذي سيترجم بالنسبة للبعض بمواجهة جسدية مع الدولة، تتخذ شكل الإرهاب والاغتيال السياسي. كانت تلك حقبة « سنوات الرصاص » التي لم يكن لها ما يوازيها خارج شبه الجزيرة الايطالية؛ فالعنف فيها كان ظاهرة جماعية في الواقع. اما « تناول وتحرير » فانها اتخذت الوجهة المقابلة لاستراتيجية المواجهة التي اعتمدها الجانب الأعظم من الحركات اليساروية، واختارت تاكتيك « حضور » كاثوليكي داخل مجتمع متأزم بأزمة عميقة. وستنال الحركة مثوبة ذلك اضعافاً مضاعفة منذ نهاية العقد، في حين ان اليساروية الايطالية ستمنى بأفول لا نهوض بعده.

كان للأزمة الاقتصادية التي ضربت بلدان أوروبا الغربية إثر تصاعد اسعار النفط في خريف عام ١٩٧٣ انعكاسات مأساوية في ايطاليا. وهي ستترجم بتخلي دولة - العناية والحماية الاجتماعية، وبتنامي قطاع اقتصادي هائل غير رسمي تسوده هشاشة الاستخدام وتقطعه. وزاد طين الوضع بلة الاختلالات التقليدية بين الجنوب المحروم والشمال المصنّع. وهكذا بدأت تزدحم أعداد متزايدة الوفرة من الجنوبيين حول مدن الشمال الكبرى مثل ميلانو.

في هذه الفترة أيضاً، أدى تضخم عدد الجامعات الى وضع جمهور من الشبان في سوق العمل وبقائهم بدون عمل بعد انهائهم دراساتهم العليا، فكونوا طبقة دنيا أو طبقة فرعية جديدة واسعة من المثقفين الهامشيين. غير ان أفق البطالة أو العمل في السوق السوداء تواكب مع ظهور نفور عميق من القيم التي نقلها الى الخريجين الشبان، النظام التربوي العاجز عن ضمان المُطابقة والموازنة بين اعدادهم وتكوينهم وتطلعاتهم، وبين حاجات السوق الملموسة. وقد تترجم هذا الأمر بتخلي عشرات الألوف عن الدراسة منذ السنوات الأولى للجامعة، وابتداعهم للعديد من التحايلات الفردية من أجل البقاء. خلال ذلك، كانت الحركة الاحتجاجية الطلابية الصرفة، التي اعتادت ان

(٣٩) لويجي جيوسّاني. المرجع السابق. ص ٨٢.

تتلقى هذه الاحباطات وتجعل من نفسها الناطق باسم مطالبها، قد توارت. فأطرها وكوادرها تبعثروا في المجرة الضبابية اليساروية المتزايدة الجذرية والمبتعدة عن المشاغل الملموسة والتي تحيل ضرورات التغير الاجتماعي الملحة الى مستقبل مشرق، لكنه متزايد الابتعاد(٤٠).

من العمل الإجتماعي إلى النضالية السياسية

نجحت «تناول وتحرير» في تحقيق اختراقها والإنتشار وسط الشبيبة حين أدخلت نفسها في الصدع السالف الذكر والاستقرار فيه. ثم انها ستجد لنفسها بعد ذلك، أي بين عامي ١٩٧٤ و١٩٨٩، موطىء قدم في النظام السياسي الايطالي وبين بطانة البابا يوحنا بولس الثاني. وإذا آثرت في مرحلة أولى اعادة التنصير «من تحت» انطلاقاً من عمل اجتماعي، إلا أنها ظلت تطمح الى التدخل في مواجهة الدولة لخلخلة قبضة «العلمانية» ولعب دور كبير في عملية اعادة تحديد الكاثوليكية التي وسمت بابوية تلك الفترة. غير أن الصعوبات التي واجهتها في عزمها على تنفيذ استراتيجية (مفروضة) «من فوق» أجبرتها عام ١٩٩٠، على اعادة توظيف نفسها مجدداً في الرسولية على مستوى القاعدة.. وهذه المرونة التاكتيكية التي تتمثل بالتقدم والتقهقر كانت تلعب على الامكانيات العديدة التي يوفرها السديم التشاركي الذي يدور حول «تناول وتحرير» ويسمح لها بشغل الحيز المتاح.

يتمفصل «الحضور» الاجتماعي حول كثرة من الهيكليات والبنى ذات الموضوع النوعي الخاص: فنقطة الانطلاق فيه هي «الجماعة المحلية» التنظيمية، أي جماعة «تناول وتحْرير» المحلية، التي هي مكان مناقشات ومبادلات وتعميق متبادل للايمان المسيحي. ويشارك الاعضاء فيها، جماعة، بالطقوس وبالعبادة، ويختبرون «حياة مسيحية كاملة وكلية» تهجر منطق المجتمع المعلن وتعتزله. وحول هذه الجماعة المحلية هناك نمطان من الجمعيات: الجمعيات التي تتدخل «في العالم» بصورة مباشرة وذلك «بأعمال البر» أو العمل السياسي ثم الجمعيات التي تجمع أو تؤلف في منظمات نوعية خاصة، بين المريدين الأفضل تكويناً والأشد تحفزاً وأقوى بواعثاً.

تقوم الحركة بالتدخل «في العالم» بتوسط «جمعية البر» أو «شجيرة البر»

(٤٠) من أجل تحليل بالغ التوثيق حول أزمة السبعينات في ايطاليا وكذلك حول انبثاق حركة تناول وتحرير، أنظر أبروزيسّي، مرجع سالف الذكر. ص ١٣٥ الى ١٥٢.

و« الحركة الشعبية » . والشجيرة التي جرى انشاؤها بصورة قانونية شرعية عام ١٩٨٦ بدمج وعقلنة نشاطات الإحسان السابقة، هي شبكة تضامن تتيح « إستخداما أفضل للموارد والطاقات، وذلك من أجل تشجيع انخراط الشبان والعاطلين عن العمل في عالم العمل » . وهي تقوم بتأمين اتصال مؤسسات العمل . أكثر من ٣٥٠٠ مؤسسة عام ١٩٩٠ . مع طالبي العمل، إلا أنها تشجع كذلك دورات التكوين والتدريب أو التعلم، وإنشاء المؤسسات في مناطق الجنوب والوسط المحرومة وكذلك اعمال التضامن ازاء الهامشيين والجانحين والمدمنين الخ واعادة انخراطهم في الحياة الاجتماعية.

وتندرج هذه النشاطات « ضمن تواصل الحضور الاجتماعي للكاثوليك وعلى ضوء تعاليم السلطة العقائدية الكنسية »[٤١] وهي تحل جزئياً وتنوب وتعوض عن قصور دولة . العناية التي نخرها التبذير والفوضى البيروقراطية وعلاقات « التنفيع » ، إلا أنها تتنزل ضمن منطق تختلف أسسه بصورة جذرية. والشجيرة هي « الواجهة الاجتماعية » لاعادة التنصير « من تحت » ونموذج على « العلاقات الجديدة الأكثر انسانية » التي ينبغي للمجتمع الكاثوليكي المثالي ان يقدمها للأفراد . وقد جعل منها نجاحها قدرة اقتصادية ومالية بحيث ان خصوم « تناول وتحرير » لم يترددوا في اتهامها بأنها باتت تشكل « شركة أم مهيمنة » كاثوليكية شاغلها السيطرة على الأسواق بهدف النفوذ وجمع المال .

تؤمن « شجيرة البر » الصلة، ضمن مشروع اعادة التنصير، بين « التحت » و« الفوق » ، أي بين فعل الاحسان والمبادرة الاجتماعية. اما « الحركة الشعبية » فانها تتدخل مباشرة في العالم السياسي. وهي تمثل قوة إسناد للديموقراطية المسيحية، بدون ان تشكل رسمياً تياراً داخلها . لكنها تحتفظ بحرية تشجيع حزب سياسي آخر ظرفياً، فتخوض على سبيل المثال حملة ضد قيادي ديموقراطي مسيحي إذا ما اشتبهت بوجود تعاطفات وميول علمانية لديه. وهي تشارك في اللعبة السياسية ولكنها لا تشعر بأنها مقيدة بقواعدها . فهي « في السياسة » بدون ان تكون « منها » . تستخدمها كوسيلة عمل لتشجيع القطيعة أو المفاصلة مع العلمانية وإقامة مجتمع مسيحي . وقد انتخب قائدها الرئيسي روبرتو فورميغوني نائباً (ديموقراطياً مسيحياً) ثم نائباً لرئيس البرلمان الأوروبي، اما « تناول وتحرير » فيمكن ان تختار الانسحاب من الحقل السياسي اذا ما اعتبرت أنه يزعج مسيرة رسوليتها .

نزل تلامذة دون جيوسّاني الى هذه الحلبة عام ١٩٧٤ ، بمناسبة الاستفتاء حول

(٤١) النظام الداخلي . المادة الرابعة.

الطلاق. ويدعي هؤلاء أنهم فعلوا ذلك بناء لطلب صريح من أعلى المحافل الكنسية التي كانت قلقة ومتخوفة من نتائج هذا الاستفتاء (الذي جاء لصالح الطلاق بالفعل. وقد عبأ أصحاب «التناول والتحرير» انفسهم من أقصى البلاد الى اقصاها - حتى ولو ان المعركة بدت لهم خاسرة سلفاً وفي غير أوانها .. وغي غمرة هذه المعركة بالذات جرى إنشاء الحركة الشعبية. كما ان بولس السادس، الذي كان مفهومه للدين يبعده كثيراً جداً عن دون جيوسّاني، كان ممتناً للدعم الذي قدمه أصحاب «التناول» له وأعرب لهم عن ذلك. وسيكون ذلك بداية الرضا عن الحركة في الفاتيكان وهو رضا سيصل إلى ذروته إبّان بابوية يوحنا بولس الثاني.

ومنذ عام ١٩٧٩، والحركة الشعبية تنظم كل سنة، في محطة حمامات ريميني «مهرجان صداقة بين الشعوب» هائلاً. والمهرجان الذي يدوم اسبوعاً، هو مناسبة لعرض القوة، يشبه في ذلك الأعياد السنوية لمختلف الأحزاب السياسية. ولم يتوقف عدد المشاركين فيه خلال عشر سنوات، عن الازدياد شأن «تغطيته الاعلامية» عن التنامي، في حين أن إرتياد «عيد الأونيتا» «يومية الحزب الشيوعي الايطالي» واصل الانخفاض خلال ذات الفترة. والمهرجان الى ذلك هو واجهة الحركة ومنبر لنشر موضوعات التعبئة التي ترغب في ترويجها. والحركة تستخدم أعظم وسائل الاتصال تطوراً لتأمين نجاح هذه العملية - وهذه طريقة في البرهنة على أن الرسالة الدينية تستطيع أن تستخدم اللغات التقنية والعلمية الأكثر تطوراً، وبألمعية بدون أن يعني ذلك قبولها بإيلاء العقل الأولوية على الإيمان.

تتيح «شركة البر» و«الحركة الشعبية» عملية إعادة انخراط العاطلين عن العمل وصولاً الى المشاركة في معارك تيارات ونزعات السلطة الديموقراطية المسيحية. غير ان كوكبة أو مجرة «تناول وتحرير» لا تقتصر على هذا: فثمة تكتل صحفي يتعاطف معها يصدر اسبوعية «إلْ ساباتو»، وهي اسبوعية حادة النبرة تشدد لهجتها إزاء كافة المسيحيين المعلنين الذين تطلق عليهم بسخرية لقب «الكاثو - شيوعيون». وهناك شهرية، «٣٠ يوماً في الكنيسة وفي العالم» التي نُشرت عام ١٩٨٩ بست لغات وشهرية «الأدب التناولي» التي هي المجلة الداخلية لحركة «تناول وتحرير»، اللتان تتوجهان كلتاهما الى جمهور من القراء أكثر دراية واطلاعاً على النقاشات اللاهوتية وعلى سياسة الكنيسة. وهناك دار نشر «جاكا بوكز» التي تروّج نصوص زعماء الحركة واللاهوتيين المقرَّبين منهم، وكذلك أية أدبيات يمكن استخدامها كمادة من أجل ثقافة كاثوليكية «مفاصلة» للعلمانية، حتى ولو كانت غريبة في ظاهرها عن العالم

الذهني لهذا التيار.

تعود المرونة القصوى التي تبديها منظمات «تناول وتحرير» التي تتدخل في العالم، إلى وجود «نواة صلبة» من الهيكليات والبنى النخبوية البالغة التطلب لجهة متانة الالتزام الشخصي تتجمع فيها الكوادر والأطر القيادية مثل «أخوية تناول وتحرير» وجمعية ميموريس دوميني. وتتكون هذه الأخيرة من رجال عاميين (غير اكليركيين) كرّسوا أنفسهم لله في الطهارة والحصانة وهم شهداء نموذجيون على البشارة المسيحية «في العالم». واذْ يعيشون فرادى أو في متحدات، فانهم نقطة اللقاء الأكثر صلابة بين الحركة بحصر المعنى وبين حقل تدخلها الاجتماعي. اما الاخوية فانها تضم أناساً بالغين انخرطوا في الحياة المهنية واختارهم الفريق القيادي. ودون جيوسّاني هو رئيس مدى الحياة لهذه الأخوية التي تشكل هي الأخرى شبكة صلبة متماسكة يتم بداخلها تناول وضع خط عام لجميع الجمعيات التي تنتمي الى مجرة «تناول وتحرير» وهي من وجهة نظر القانون الكنسي حركة عاميين (أي دنيويين لا اكليركيين) دينية وقد اعترف الفاتيكان بها بصفتها هذه عام ١٩٨٢.

اكتسبت «تناول وتحرير» نتيجة لحضورها المتعدد الأشكال في المجتمع الايطالي، ولقوة رسالتها والجاذبية التي تمارسها على العديد من الكاثوليك الايطاليين الذين فقدوا وجهات سيرهم، وأخيراً بسبب صلاتها المتميزة مع المقربين من البابا مثل الكاردينال راتسينجر والكاردينال لوستيجر اللذين يجسدان ارادة «أنجلة البيعة البابوية المجلة جديدة» أو تنصيرها تنصيراً جديداً. نقول انها اكتسبت نتيجة لذلك وبمقابل ذلك عداءات عديدة. فتيارات الكاثوليكية الايطالية التي لا تؤمن باعادة التنصير عن طريق القطيعة أو «المفاصلة» مع أسس المجتمع العلمانية، والتي تملك مداخلها العديدة الى الفاتيكان، قد فاض بها الارهاب الثقافي الذي يُمارس ضدها ولا سيما في أعمدة صحيفة «إلْ ساباتو»، وطفح كيلها به.

وهناك من جهة أخرى قطاعات واسعة من المراتب الاسقفية الايطالية لا ترتاح الى حركة تنظم الكاثوليك العاميين بدون المرور بالخورنيات والابرشيات، وتكتسي مقالاتها لهجة «معادية للإكليركيين». ويهاجم دون جيوسّاني في كراس نشر بست لغات تحت عنوان «عامي أي مسيحي» جمود وتحنط المؤسسة الكنسية عندما لا تحييها الهبة اللدنية، ثم يجرم بعض الأساقفة الذين يرتاب في كونهم «يخنقون الهبة اللدنية»[٤٢].

(٤٢) لويجي جيوسّاني؛ عامي .... ١٩٨٨ ص ٢٥ ويستعيد النص مقابلة ظهرت في العدد الثامن (١٩٨٧) من شهرية ثلاثين يوماً في الكنيسة وفي العالم.

ولعلّ ما أملى اعتدال ردود فعل الاكليركيين على هذا النوع من الهجمات، هو تروٍ مقدس إزاء حركة تتصل مباشرة بأعلى الدوائر الفاتيكانية. لكن ازمة حادة نشبت في آب / اغسطس ١٩٨٩، بمناسبة مهرجان الصداقة بين الشعوب، وبعثت النزاعات بين المؤسسة الاكليريكية وبين محازبي «تناول وتحرير»، كانت بمثابة مواصلة لمعارك التيارات داخل الديمقراطية المسيحية. وقد عانت «تناول وتحرير» من هذه الأزمة واضطرت الى تصويب تكتيكها وتعديله.

ويعود أساس هذه القضية الى تعاونية مطاعم جامعية تدعى لاكاشينا(٤٣) انشأتها في روما جمعية البر. وقد اعتبرتها الحركة انجازاً وأمثولة في الميدان الاجتماعي: فهي تستجيب لحاجة ملحة كثيفة لأنها تقدم وجبات رخيصة الثمن الى الطلاب وتوفّر في الحين ذاته فرصة عمل للعديد من الشبان العاطلين عن العمل. الا ان خصوم الحركة الشعبية السياسيين اتهموها بانها استفادت من تسهيلات ومعونات غير شرعية قدمها لها عمدة العاصمة الايطالية، وهو ديموقراطي مسيحي ينتمي إلى تيار جيوليو اندريوتي، رئيس الوزراء. وهذا الأخير هو معبود شبان «تناول وتحرير» وكان الضيف - النجم «لمهرجان الصداقة بين الشعوب» عام ١٩٨٩.

دخل النزاع ضد «تناول وتحرير»، فضلاً عن خصومها التقليديين كالحزب الشيوعي الايطالي، شريحة بكاملها من «يسار» الديموقراطية المسيحية تساندها بعض قطاعات الفاتيكان وخاصة مدير صحيفة «أوبسرفاتوره رومانو»، يومية الفاتيكان الرسمية. وقد ردع فرع «الحركة الشعبية» الروماني بحدة وبصيغة كتاب أبيض(٤٤) جرى توزيعه في المهرجان المذكور، بينما كان اندريوتي يخاطب المشاركين فيه. كان نص الكتاب يشتمل على قدر من الاتهامات، ومن العنف الكلامي ضد بعض قطاعات الكهنوت بحيث ان الفاتيكان اضطر الى توبيخ نجبائه الشديدي الثقة بأنفسهم والذين تعوزهم المحبة المسيحية إزاء المراتب الأسقفية - علناً. وكرد على ذلك أصدرت اسبوعية «ال ساباتو» عددها التالي على صفحات بيضاء تماماً، وانتهت الأزمة الداخلية بعدة استقالات. وخلال الأشهر التالية، تخلت الحركة بصورة منتظمة وكاملة عن الحقل السياسي وتفرغت للعمل الاجتماعي. فقد كان لاعادة التنصير «من فوق» نتائج سلبية غير متوقعة بحيث ان العودة الى المنبع والنهل «من تحت» عاد فاكتسب المكانة الأولى.

(٤٣) يشير هذا المصطلح الى مباني السكن المتعددة الأسر في ايطاليا الشمالية.

(٤٤) كان عنوان الكتاب الأبيض المذكور «العملاق ولاكاشينا». والعملاق هو ضرب من غوليات يكوّنه اعداء تناول وتحرير، من الاغنياء والجبارين، ويصارع داود المطعم الجامعي لاكاستشينا.

* * *

ظلت حركة «تناول وتحرير» مشروعاً وحيداً فريداً في الكاثوليكية الأوروبية الغربية في الربع الأخير من هذا القرن. إذ لم تشهد اوروبا الغربية مثيلاً لمداها واتساعها ولقدرتها على إعادة التنصير من تحت ثم من فوق ثم على الإنكفاء بعد ذلك الى العمل في القاعدة على الأصعدة الفردية والاجتماعية حين يعترض عائق جدي رسوليتها. ولأنها ولدت في الوسط الميلاني وارث ومجدد السنة «الأمبروزية»[٤٥] للكاثوليكية الاجتماعية، فانها لم تستطع ان تزرع في الخارج وبرغم أهمية المجهود التبشيري المبذول سوى بعض الجماعات الضعيفة. وإذا كان قادتها يعقدون آمالهم على سلوفاكيا وبولونيا وبلجيكا إلا أن فرنسا تظل بالنسبة اليهم «أرض ارسالية» وهو أمر يظل بالنسبة لدون جيوساني، «مثيراً للبلبلة»[٤٦].

بين أصحاب الهبة اللدنية والعراك المدرسي: الحالة الفرنسية

منذ أواسط السبعينات طالت فرنسا حركة اعادة تنصير لا تخلو من الأهمية. غير أن هذه الحركة تجلت بصورة حصرية تقريباً «من تحت» أي عبر ازدهار وتكاثر مجوعات «تجددية الهبة اللدنية» أو «التجدد اللدني»، بدون ان يكون بوسع هذه المجموعات الانطلاق في المشروعات الاجتماعية على مستوى واسع أو أن تحتل حيز السياسة.

وأصول ومصادر «التجدد اللدني» في الكاثوليكية الاوروبية المعاصرة هي أصول اميركية. فالواقع هو ان مؤسسي هذه الجماعات العتيدين راحوا يستلهمون في بداية السبعينات، نماذجهم وأمثولاتهم لدى بعض تيارات الكاثوليكية الاميركية[٤٧] المتأثرة «بالخمسينية» البروتستانتية. ونجد في منطلق هذه الحركة الشعور أو الرغبة لدى كافة المؤمنين المنخرطين في «التجديد» بعلاقة شخصية مع الله يُعبِّر عنها بتوسط الروح القدس وعلى شكل صدمة انفعالية لا يستطيع العقل الانساني ان يفقهها. فالروح القدس «يتنزَّل» على اولئك الذين يختارهم بدون ان يهتم بوضعهم العامي أو الاكليريكي أو مستوى تعليمهم أو انتمائهم الاجتماعي. وهو يجود عليهم بنفحات

(٤٥) لويجي جيوساني: الحركة... مرجع سالف الذكر ص ٢١٨ ـ ٢١٩، وسلفاتور أبروزيسّي مرجع مذكور الفصلان ٣ و٤.

(٤٦) لويجي جيوساني. المرجع المذكور ص ١٩٢.

(٤٧) سوف يجري الحديث عن هذه الظاهرة بمزيد من التفصيل لاحقاً في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ويفيض «بهبات الروح» أو الهبات اللدنية (كاريسما) ولا سيما أكثرها إبهاراً، وهي «تكلم اللغات» أو القدرة على الشفاء العجائبي.

وقد عرف هذا المفهوم المتجدد والغزير للايمان الكاثوليكي نجاحاً لا يخلو من الأهمية، في فرنسا، اعتباراً من النصف الثاني من السبعينات. وتقول عالمة الاجتماع دانيل هيرڤيو ـ ليجير: «ان تعداد مَنْ طالهم هذا التجدد اللدني اليوم (١٩٨٧) إنْ بصورة منتظمة، أو بصورة أكثر تحديداً على شكل جلسات أو اعتكافات، يقارب مئتي الف شخص»[٤٨]. ومريدوه العديدون مبعثرون وموزعون على كثرة كثيرة من مجموعات الصلاة (حوالي ألف) يتهيكل بعضها حول جماعات أو أقوام أكثر أهمية. وحساسيات هؤلاء المؤمنين وصيغ انخراطهم أو انماط حياتهم، متنوعة الى أقصى حد. فمريدو بعض المجموعات يعيشون تحت سقف واحد في المدينة أو في الريف (وأحياناً في مباني قديمة لأديرة أفرغتها أزمة الرهبنة) في حين ان آخرين يجمعون أعضاءهم بانتظام ويعيشون حياة «مدنية» ذات مظهر عادي. وثمة جماعات «متخصصة» في الشفاءات العجائبية مثل أسد يهوذا، وأخرى في استقبال المعاقين العقليين سفينة النجاة (الأرش) والهامشيين (بردين) المحرومين أو العالم الرابع (خبز الحياة)[٤٩]. ويتم تجنيد أفراد هذه المجموعات في فرنسا أساساً من أوساط شرائح الشبان الراشدين المتعلمين وذوي المستوى الجامعي في غالب الأحيان ومن بين «المتشبعين مباشرة بمثل التقدم وكذلك من أوساط الذين طالهم مباشرة انهيار الثقة بالنمو اقتصادياً واجتماعياً لاستنادهم الى هذا النمو في مسعاهم لتجسيد مثلهم بصورة ملموسة محسوسة ـ وذلك حتى نهاية الستينات»[٥٠].

يتم تأكيد الهوية الكاثوليكية هنا في اطار اعادة التنصير «من تحت» وفيه وحده.

(٤٨) دانيل هرفيو ـ ليجير «اللدنية الكاثوليكية والمؤسسة» في عودة اليقينات، مرجع سابق ص ٢٢٣.

(٤٩) ثمة كتابان وافرا التوثيق حول مجمل التيار اللدني: احدهما هو التحقيق الشديد الحيوية الذي أعيد طبعه عدة مرات وجرت اضافة ما طرأ بعده عليه، وهو التحقيق الذي قامت به مونيك هيبرارد تحت عنوان «التلامذة الجدد. بعد عشر سنوات». ونشر لدى سانتوريون (بالفرنسية) عام ١٩٨٧. وهناك ثانياً مجموعة المقابلات التي أجراها فريدريك لوفوار ونشرتها دار فايارد عام ١٩٨٨ تحت عنوان: «الجماعات الجديدة، مقابلات مع المؤسسين». وكلا المؤلفين عرفا هذه الجماعات من داخل واعتنقا المسيحية بالمعنى اللدني للكلمة ـ عبر احدى الجماعات التي يقدمانها. وانظر فيما عنى تحليل المجموعات اللدنية بمصطلحات علم الاجتماع الديني مقالات مرتين كوهين التالية: «وجوه الفردية الحديثة. محاولة حول الاقوام أو «الجماعات اللدنية». مجلة إسبري عدد ابريل / نيسان ١٩٨٦. وكذلك نحو علاقات جديدة مع المؤسسة الكنسية: مثال التجدد اللدني في فرنسا. مجلة ارشيف العلوم الاجتماعية للأديان ٦٢ ـ ١، ١٩٨٦ والتجدد اللدني في فرنسا أو تأكيد الكاثوليكيات، مجد كريستوس. يوليو / تموز ١٩٨٦.

(٥٠) دانيل هيرفيو ـ ليجير، مرجع سابق ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

فما تتمسك به الحركة اللدنية هو اصلاح الفرد واعتناقه الداخلي للمسيح. والمريدون يعيشون بضبط حياتهم على الإنجيل «شأن المسيحيين الأوائل» مجاهدين في ممارسة أقوال يسوع بحرفيتها. والذين يقومون بعمل إحساني كثيف لم ينطلقوا برغم (طبيعة عملهم) هذا في ميدان المشاريع الاجتماعية على طريقة شركة البر التابعة لحركة «تناول وتحرير». فليس ثمة لدى حركة التجديد اللدني، مواز لما تمثله «الحركة الشعبية» في ايطاليا حتى ولو كانت بعض الجماعات ولا سيما أقواها واكثرها قدرة، قد بدأت تزود نفسها بشبكات صداقة ودعم في الأوساط السياسية والمالية.

غير أن ثمة ارادة وتصميماً في فرنسا على تطوير اعادة التنصير «من تحت» باتجاه إعادة التفاوض على العلمانية كما سنَّها قانون ١٩٠٥ حول الفصل بين الكنيسة والدولة. وهدف رجال الكنيسة الذين يقودهم أسقفا ليون وباريس، الكاردينالان ديكورتراي ولوستيجر، هو إخراج الكاثوليكية من الحيز الخاص الذي حددتها الدولة به واعادة «وضعها القانوني العمومي» الذي تطالب به"[٥١]. وتشكل تجربة الجماعات اللدنية القوية النشطة في هذا المنظار، نموذجاً ومثالاً لاعادة النظر في العلمانية الفرنسية. فهي تقيم عملياً وعلى الواقع، صيغة حضور اعتزالي أو وجود «مفاصلة» بالكامل مع منطق العلمانية، وتعيد إنشاء اجتماعية «مسيحية» على مستوى القاعدة. لكن المجموعات اللدنية، لم تكن في عام ١٩٩٠ قد تابعت بعد وبصورة ذات دلالة، رجالات الكنيسة المذكورين، الاسقفية في هذه المعركة، بل ظلت تفضل تكريس نفسها لنمطها الرسولي الفردي والمتحدي أو الجماعي بدون السعي الى الاتصال بسلطات الدولة.

وانما حقق رجال الكنيسة نجاحاتهم أساساً في الخلافات حول المدرسة. فحين أجبرت تظاهرة عام ١٩٨٤ التي جرت دفاعاً عن المدرسة الخاصة، الحكومة الفرنسية حينذاك، على سحب مشروع قانونها حول المدرسة، فانها أظهرت أن المؤسسات التربوية، التي يتنظم فيها الانتقال بين بث ونقل القيم بواسطة الأسرة وبين التكيف الثقافي في المجتمع، تظل حيزاً لا تستطيع الكنيسة اهماله والتخلي عنه للدولة. كما برهن نجاح التظاهرة - التي كانت أهم تظاهرة منذ مايو / ايار ١٩٦٨ - على الأرضية المدرسية، ان سياسة اعادة التنصير يمكن أن تعبىء جماهيراً من الكاثوليك، قليلاً ما تحركها معارك أخرى مثل إدانة الرقابة على الولادات مثلاً.

عرف النضال من أجل اعادة «الوضع القانوني العمومي» الى المسيحية في المدرسة،

(٥١) أنظر أعلاه ص ٩٢.

مرحلة جديدة في خريف ١٩٨٩، إبان قضية «الخمار الاسلامي». فقد أعربت الكنيسة (ومعها الحاخامية الكبرى) عن تضامنها الفعال مع حركات معاودة التحنيف أو العودة الى الاسلام، التي ترغب في أن يكون بوسع الفتيات المسلمات لبس الخمار أو النقاب في الثانوية. وازاء القاعدة العلمانية التي تشاء ان الانتماء الطائفي يظل في النطاق الخاص لا العمومي وأنه لا يمكن بالتالي الإعراب عنه في الحيز المدرسي، فان أنصار معاودة التنصير ومعاودة الاسلام ومعاودة التهويد تحالفوا معاً. وهم يرغبون في المفاوضة على «علمانية جديدة» تسمح لهم بأن يحتلوا الحقل العمومي حتى ولو اقتصر احتلالهم له في مرحلة أولى على بعض المؤسسات فقط ـ مثل المدرسة.

وبالقياس على ايطاليا، التي عرفت حركة «تناول وتحرير» والكوكبة المحيطة بها، ان تخوض عملية معاودة تنصير «من تحت» و«من فوق» في آن معاً، تنتظم حول استراتيجية متماسكة، فان فرنسا تقدم في هذا المجال حالاً أكثر تفتتاً. فالأعداد التي لا تحصى من مجموعات الصلاة والجماعات اللدنية التي يعتزل مريدوها في حياتهم اليومية، المجتمع «العلماني» المحيط، ليس لها من منظار آخر «في العالم» سوى توسيع هياكلها وبناها الجماعية المتحدية بفضل التبشير النشط. انها معاودة تنصير «من تحت» طويلة المدى ولا تسندها أية مشاريع مشابهة لمشاريع «شركة البر». فـ«أبناء النور» لا تجري تعبئتهم بصفتهم هذه، بناء لشعارات ومطالب الكنيسة التي يرغب قادتها معاودة تنصير الحيزات الاجتماعية والمؤسسات بصورة تدريجية.

ويعود النجاح الذي حققته هذه السياسة الى تعبئات آنية للكاثوليك ثم لا تلبث أن تتوارى كما حدث عام ١٩٨٤، أو الى تحالفات مع حركات أخرى اسلامية أو يهودية تندرج ضمن منطق موازي، كما حدث في خريف عام ١٩٨٩. ومثل هذه القواعد هي أكثر هشاشة وأدنى موثوقية بما لا يقاس من مئات الاف المتعاطفين مع رسولية دون جيوسّاني. لكن فيما وراء تباينات واختلافات النسيج الاجتماعي والثقافة السياسية والسنن الكاثوليكية في كلا جانبي الألب، فإن معاودة التنصير في وجوهها العديدة تندرج هنا وهناك في متتالية تاريخية مشابهة. فهي ثمرة الأزمة التي غيرت وجه الرأسمالية الأوروبية في سنوات السبعين والتشوش والبلبلة المتولدة عن الانقلابات الطارئة على المجتمع وعن تواري التضامنات والقيم القديمة التي كانت سائدة في مرحلة التفاؤل التي سادت «الثلاثين سنة العظيمة».والتي كان مجمع فاتيكان الثاني ترجمتها الكاثوليكية.

لم تقتصر معاودة التنصير على الانتشار في أوروبا الغربية. فقد تزامنت أيضاً مع آخر عشريتين عاشتهما الشيوعية في الشرق وكانت أحد صانعي تهافتها وتفككها.

يبدو ارتقاء بولوني الى سدة البابوية في خريف ١٩٧٨، بالنسبة للناظر الى الوراء وكأنه ضرب من «هبة قدمتها نبوءة» الى الكنيسة الكاثوليكية. فقد سمعنا كارول فويتيلا يعلن إبان زيارته الأولى لمسقط رأسه كحبر أعظم عام ١٩٧٩: «هذا البابا آتٍ ليتكلم امام الكنيسة كلها وأوروبا والعالم عن هذه الأمم وهذه الشعوب المنسية في الغالب من الأحوال. انه آتٍ ليصرخ بصوت مدوي»[٥٢] كان ذلك انقلاباً ذا أهمية كبرى بالنسبة لما كان يُطلق عليه حينذاك «كنيسة الصمت». غير ان قليلين كانوا يتخيلون ان البابا سيرى بأم عينيه تحقق آمال موعظته تلك بانهيار النظام الشيوعي في بولندة وتدمير الستار الحديدي واعادة الحاق الأمم التي شكلت منذ عام ١٩٤٥ «أوروبا الأخرى» بالجوقة الأوروبية.

في تشيكوسلوفاكيا، حيث تعرَّضت الكنيسة لاضطهاد حقيقي إبَّان العشريات الأربع من السلطة الشيوعية، فإن أول دعوة رسمية وجهها الرئيس هافيل بعد «ثورة المخمل» لزيارة البلاد، كانت ليوحنا بولس الثاني. وكان ثمة شيء من اللامعقول في رؤية البابا يزور في ربيع عام ١٩٩٠، بلداً كانت غالبية ابرشياته محرومة منذ ما قبل ذلك بستة أشهر من الأساقفة بموجب قرار من السلطة. وفي ٢١ نيسان / ابريل في براغ ومن ذروة المرتفع الذي كان يقوم عليه تمثال عملاق لستالين يشرف على المدينة، كانت تُسمَع تراتيل يوحنا بولس الثاني وموعظته تبثها كافة مكبرات الصوت التي كانت مزروعة على المفارق لتصبَّ الدعاية الشيوعية.

وفي حديقة (بارك) لتنا، حيث كانت «الجماهير الشعبية» تُنقَل بالشاحنات لتصفق لرؤساء دول «البلدان الشقيقة» كان هناك هذه المرة حشد من المؤمنين يشهدون القداس تحت المطر. غير أن الأفراد الذين حملهم الفضول الى هذا المكان لم يكونوا أقل عدداً. والانتصار الذي توقعه الحزب المسيحي الديموقراطي المعاد تكوينه والذي دعت رسالة رعوية صادرة عن الكاردينال - الجاثليق، المؤمنين للتصويت له في انتخابات حزيران / يونيو ١٩٩٠، لم يحدث. بل بالعكس، فقد مُني «الحزب

(٥٢) خطبة في غنيزنو، حزيران / يونيو ١٩٧٩. أورده باتريك ميشيل في (المجتمع المستعاد: «السياسة والدين في أوروبا السوفياتية». منشورات فايارد ١٩٨٨، بالفرنسية. ص ١٨٦).

الكاثوليكي » بمذلة الحصول على نتيجة أدنى من نتيجة الشيوعيين، في حين أن المحفل المدني الذي صوت له العديد من المؤمنين قد ظفر بنصر مؤزر.

كان الخروج من الشيوعية يبدو وكأن بمستطاعه المساعدة على عملية معاودة تنصير ذات أهمية لمجتمعات خضعت للتوتاليتارية مدة أربعين سنة - خاصة وأن الكنيسة شكلت فيها الملاذ الأخير ضد الدولة - الحزب، كما في بولنده، أو تعرضت فيها لاستشهاد يوليها شرعية معنوية كما في تشيكوسلوفاكيا. وبخلاف ذلك فان المحتوى الايديولوجي لمعاودة التنصير - كما يبدو تحت ريشة الكاردينال راتسينجر مثلاً - انما يندرج بصورة صريحة داخل تجاوز الشيوعية. فالشيوعية لم تعد محرومة (أي في حالة حَرْمْ) ملعونة، كما كان الحال في الماضي، وحسب، بل انما أصبحت موضوع تحليل مسيحي من حيث هي انجاز ملموس للتوتاليتارية ونفي للحرية ولحقوق الانسان، لأنها نفي لوجود الله. بل انها تشكل الاكتمال المحتوم لعملية التنوير، أي للعملية التي بدأت مع عصر الأنوار، وهي، كما تقول الحجة الأعظم التي يدلي القوم بها ضدها، البرهان الذي يبرهن بالخلف على ضرورة معاودة التنصير.

إنتشرت معاودة التنصير في بلاد أوروبا الغربية كجواب أولاً على الأزمة الاجتماعية التي نشبت في أواسط السبعينات، وحلت على الأرض، محل شبكات التعبئة والتضامن التي لم تتمكن طوباويات العصر الصناعي العلمانية الدنيوية من تنشيط الحياة فيها. أما في « أوروبا الأخرى » فان مسار الأمور اختلف بعض الاختلاف. فقد تمكنت الكنيسة البولندية الى حين انهيار الشيوعية عام ١٩٨٩، من ان تعيد تنظيم مجتمع مدني مفتت في وجه الدولة، كما ان بعض أشكال معاودة التنصير من تحت، شهدت النور في بلاد التشيك، ثم وبخاصة في سلوفاكيا قبل « ثورة المخمل ».

لكن مع تنظيم انتخابات حرة واقامة اقتصاد سوقي بالتدريج، فان التطلع الديموقراطي تغلب على التعطش الى المفارق، والرغبة في الإعراب عن كثرة من الآراء الفردية، على اعتناق الحقائق الموحى بها - وهذا بعد أربعين سنة من اعتناق حقائق أخرى لا تقبل المناقشة مثلها. وحتى في سلوفاكيا الكاثوليكية جداً، فان الإشاعة التي كانت تقول انه اذا ظفر الحزب المسيحي الديموقراطي في الانتخابات فانه سيعلق الصلبان في قاعات الدروس واماكن العمل - شأن ما كانت صورة ستالين تعلق قبل ذلك - قد اسهمت في ردع عدد من الناخبين المسيحيين المؤمنين في اعطاء أصواتهم للائحة هذا الحزب.

وفي بولنده كان البعض قبل نهاية الشيوعية يتساءل عما اذا كان « التوتر الروحي

الفذُ في البلاد سيستمر » في فرضية استردادها « لحرية حياتها السياسية »، وما اذا كان ما قد ولد كرد على تحدي التوتاليتارية الخطير[...] سيموت في اليوم الذي يزول فيه هذا التحدي »[٥٢]. هذه الفرضية أصبحت حقيقة عام ١٩٨٩، ورئيس الوزراء تادوز مازوفيكي، وهو هو مثقف كاثوليكي إلا أنه شخص لا يمكن تحويله الى أداة لسياسة معاودة تنصير المجتمع من فوق، انتخب وبعض من أصدقائه نواباً في البرلمان برغم عداء رجالات الكنيسة الذين رشحوا ضدهم مرشحين آخرين. والنزاع الذي بدأ ينشب، في صيف عام ١٩٩٠، بين رئيس الوزراء وحليفه للأمس، ليش فاليسا، أفضى بهذا الأخير الى اتهام الحكومة بأنها تمارس سياسة « يسارية »، أي انها تستلهم مبادىء يراها غير كاثوليكية تماماً.

ولكي نفهم رهانات معاودة التنصير في عملية الخروج من الشيوعية، التي تمر بها بلدان وسط شرق أوروبا الكاثوليكية الثقافة، فانه لا بدّ لنا من العودة الى ولادة وتكون « النمط البولندي » لنقارنه بعد ذلك بالتطور الملموس للعملية الاجتماعية التي ادخلتها الكاثوليكية الى البلاد التشيكية.

الغرار البولندي والتباساته

الانتماء الى الكاثوليكية هو أحد أهم السمات المكونة للهوية البولندية عبر التاريخ. فبين بروسيا البروتستانتية في الغرب وروسيا الارثوذكسية في الشرق، والقوتان اللتان مزقتاها مرتين، فان بولنده نجحت في أن تبقى كأمة، بتحويل ايمانها الكاثوليكي الى سورٍ ثقافي. وغزو المانيا النازية لها عام ١٩٣٩ ثم السيطرة السوفياتية عليها بعد الحرب، يندرجان ضمن تواصل هذا الإرث الجغراسي (الجيوبوليتيكي) إلا أنهما لم يتخذا شكل توسع اقليمي، وحسب، بل وكذلك في فرض النمط التوليتاري الذي حمله الغازي المحتل.

ترافقت النازية بمحو منهجي منظم للنخب الثقافية البولندية - فضلاً عن إبادة اليهود المخططة. وعلى هذا فان الشيوعية فرضت نفسها لاحقاً في بلد محروم من الانتيلجانسيا، وشجعت وصول « رجال جدد » الى السلطة تابعين لها، ولم تجد في مواجهتها سوى فريق منظم واحد يعلن انتماءه لقيم غريبة عن الاشتراكية ويعيد انتاجها، هو الاكليروس الكاثوليكي. وبعد عشرية أولى بدا فيها ان تصفية المؤسسة

(٥٢) آدم زاغايفسكي. مرجع مذكور ص ٢٣٣.

الكاثوليكية هي هدف السلطة، وبلغت ذروتها مع سجن الجاثليق، الكاردينال فيشنسكي بين عامي ١٩٥٣ و١٩٥٦، فان النظام اضطر للسعي الى التعايش مع الكنيسة. فالأزمة السياسية والاجتماعية التي هزّت النظام الشيوعي عام ١٩٥٦، جعلت الحزب توّاقاً الى ايجاد تسوية مع المجتمع المدني. والحال هو أن الكنيسة كانت شريكاً لا يمكن الالتفاف حوله من أجل الحصول على سلم اجتماعي نسبي لا يستند الى القمع وحده.

الكنيسة ناطق باسم المجتمع

وفي سياق هذا الانتصار الأول على التوليتارية، تصورت الكنيسة من حيث هي ناطق باسم المجتمع المدني، بولنده كمختبر لمعاودة التنصير: معاودة تنصير تنحو نحو المستقبل، نحو ما بعد الشيوعية. وفي الوجهة المعاكسة لكاثوليكية لم تجسد سوى المقاومات لماضٍ «مدان تاريخياً». وما جعل هذا المفهوم ذا مصداقية هو انعدام وجود أي قطب آخر منظم، في تلك الحقبة، يستطيع ان ينتج قيماً معارضة للتوتاليتارية.

وقد أصبحت قضية نوفا ـ هوتا رمز ذلك. فهذه المدينة العمالية التي تضم قرابة مئة الف ساكن، والتي بنيت في سنوات الخمسين كانت كما يشير اسمها («مصنع الفولاذ الجديد») النموذج الأصلي للمدينة البروليتارية التي تجسد الانسانية الجديدة. كانت محرومة من الكنيسة، باستثناء مصلى صغير بُني لاحقاً وتركه القوم قائماً. والحال هو أن قداس الأحد كان يجمع حول مكان العبادة الوحيد هذا، نحواً من عشرة آلاف مؤمن أحياناً. وفي عام ١٩٥٧ قدمت السلطة أرضاً لبناء كنيسة فيها، إلا أنها عادت بعد ذلك بثلاث سنوات فبنت بها مدرسة ولم يبدأ بناءُ الكنيسة إلا في عام ١٩٦٨ وبعد ضغوطات عديدة ونزاعات رافقتها اضطرابات في المدينة. وقد بدأ البناء المؤمنون أنفسهم واكتمل عام ١٩٧٧ وافتتحها مونسينيور كارول فويتيلا أسقف كراكوفيا لحينذاك[٥٤]. وهذا يعني ان الشخص الذي سيرقى الى سدة البابوية في السنة التالية قد شهد بعينيه أمثولة كفاح عنيد تُوِّج بالنجاح، لتأكيد الهوية الكاثوليكية في دولة ملحدة. وانما بدأ تطبيق عملية معاودة تنصير من تحت في بولنده، عبر استخلاص مجتمعية بديلة أولاً، وذلك في مواجهة خراب الحياة اليومية، وقصور مختلف المواد والعوز واليأس الذين يولّدهم الغرار السوفياتي. وقد عرفت الكنيسة كيف تجد أنماط

(٥٤) أنظر باتريك ميشيل، الكنيسة البولندية ومستقبل الأمة. منشورات سنتوريون ١٩٨١، بالفرنسية ص ٢١ ـ ٢٤.

جواب على اللامبالاة الدينية للشبان الذين تربوا في الماركسية اللينينية، وذلك بأن كاثرت إنشاء «نقاط التعليم المسيحي» في شبكة كثيفة ضمت أكثر من عشرين ألف وحدة، في نهاية السبعينات.

بل انها اتخذت، بخاصة، مبادرات فريدة كانت تعزل الشبان وتفاصلهم في حياتهم اليومية. إنطلاقاً من تجربة متحدية، عن الحياة الاشتراكية التي التصقت بها استهلاكية فقيرة، كانت تُموَّل في السبعينات بالقروض الكثيفة التي كانت تعقد مع المصارف الغربية. وإذ حاولت الكنيسة «ان تخترع نمطاً جديداً من عيش الايمان يُبنى في الوسط الشعبي» فانها انشأت، كما يسجل باتريك ميشيل، «حركة الواحة» وجمعت (عام ١٩٨٠) ثلاثين الف شاب إبَّان العطلة في مخيمات مبعثرة موزعة على كامل التراب البولندي، عارضة عليهم حياة جماعية متحدية قوامها التفكير والصلاة والمقاسمة لمدة اسبوعين، ثم تستمر هذه التجربة بعد عودة الفريق الى مكان اقامته المعتاد[٥٥].

وخلافاً لايطاليا التي ولدت حركة مثل «تناول وتحرير» فيها، خارج المراتب الاكليركية، وبل ضدها الى حد ما، فان الكاثوليكية والكنيسة ورجالاتها ليسوا في بولنده سوى شيء واحد. وحتى إذا كانت السلطة قد استشارت، كما في تشيكوسلوفاكيا وهنغاريا وجود جمعيات كهنة «لأجل السلم»[٥٦] يتلاعب بها النظام، إلا أنها ظلت أقلية ضئيلة ولا تملك أية مشروعية في نظر المؤمنين. هناك إذن تواصل يمتد من هيكليات معاودة التنصير من تحت. سواء تعلق الأمر بتعويد الشبان على مجتمعية طائفية كاثوليكية، أو بتعبئة المؤمنين من أجل بناء كنائس. الى الكاردينال - الجاثليق. وإذْ جعلت الكنيسة من نفسها ناطقاً متميزاً باسم المجتمع المدني في مواجهة الدولة، فإنما راحت تفاوض على معاودة التنصير «من فوق» مطالبة بتعويضات عديدة بينها ان يكون للكنيسة وضع أمر واقع قانوني عمومي في مقابل حد ٍ أدنى من السلم الاجتماعي.

(٥٥) نفس المرجع، ص ٥١.

(٥٦) باكس (سلام) في بولونيا، باشم اين تبريس (السلام على الأرض) في تشيكوسلوفاكيا، أوبيس باشيس في هنغاريا. وهذه التعابير تتقلد مصطلحات الفاتيكان باستخدام اللاتينية وتزعم الرجوع - رجوعاً يحاذي النسخ في الحالة التشيكية - إلى رسالة يوحنا الثالث والعشرين البابوية، «السلام على الأرض» التي افتتح بها في نيسان / ابريل ١٩٦٣ السياسة الشرقية الكنسية؛ وهي تشارك كذلك في دلالات «السلام» في الخطاب الشيوعي لما بعد الحرب والذي بلغ ذروته في «حركة السلام» التي كان هدفها نزع التسلح (في الغرب).

منافسة سوليدارنوش (نقابة تضامن)

بلغ نمط الافتتاح الكاثوليكي «للعالم» مرحلة الاكتمال مع «ثورة الراكعين» في نهاية السبعينات، بينما كان يوحنا بولس الثاني يتسلَّم وظائفه في روما. فقد تقاطر عمال ترسانات غدانسك المضربون ضد «حزب الطبقة العاملة» وساروا أرتالاً سبحاتهم بأيديهم يرتِّلون الترانيم الدينية وراء رايات تمثل السيدة العذراء، ثم اقاموا قداساً في المصنع، وبدوا حينذاك كالترجمة الملموسة لمعاودة تنصير ناجحة «من فوق». فقد أصبحوا المحادث السياسي بإطلاق، للسلطة، وحققوا نصراً لا سابق له في العالم الشيوعي حين حصلوا في آب / اغسطس ١٩٨٠ على اعتراف السلطة بشرعية سوليدارنوش (تضامن) النقابة المستقلة التي تضم عشرة ملايين عضو.

غير ان السنة ونصف السنة من وجود سوليدارنوش الشرعي، الى حين اعلان الجنرال ياروزلسكي حالة الحرب (الأحكام العرفية) في ١٣ كانون الأول / ديسمبر ١٩٨١ ـ اشارت الى أن انفتاح النظام السياسي ـ حتى ولو كان ضئيلاً ـ ينال من ادعاء الكنيسة بأنها الناطق المتميز باسم المجتمع المدني. فقد احتلَّ قادة النقابة بسرعة بالغة الحيِّز السياسي الأقصى محاولين تحجيم الكنيسة وتقليصها الى «قوة روحية»(٥٨). ولم تستطع الكنيسة ان تسترد موقعها في مواجهة السلطة الشيوعية ـ الى حين زوالها عام ١٩٨٩ ـ إلاَّ بعد ان حَظَرَتْ هذه الأخيرة نقابة تضامن ووضعتها خارج القانون.

غير ان الأمور لم تعد كما كانت عليه قبل عام ١٩٨٠ : فخلال الستة عشر شهراً، التي كانت تضامن فيها مرخصاً بها، فان معاودة التنصير من فوق لم تعد تبدو كالأفق الوحيد ذي المصداقية لمرحلة ما بعد الشيوعية. و«علمنة المجتمع البولوني النسبية»(٥٩) خلال هذه الفترة القصيرة كانت تنبيء بعلمنة أعمق لدى انهيار التوتاليتارية واقامة نظام ديموقراطي ابتداء من عام ١٩٨٩.

بات بوسع الكنيسة بعد الآن أن تتوجَّه نحو اجتماع القاعدة، أي نحو اولئك الذين سيتركهم الانتقال نحو اقتصاد السوق على قارعة الطريق، فتسعى الى معاودة تنصير «من تحت» تتكيَّف مع البطالة والتضخم والزيادة المحتملة في الفقر، لتجد فيها الوسائل

(٥٧) في هذه الفترة بالضبط فتحت المساجد في أوروبا في المصانع التي يعمل فيها مهاجرون مسلمون. وستلعب هذه المساجد دوراً مهماً إبان الحركات الاجتماعية في بداية الثمانينات، لكن بدون ان يكون بوسعها بعد التوصل الى ترجمة سياسية بحصر المعنى. (أنظر جيل كيبيل، ضواحي الاسلام، مرجع سالف الذكر، الفصل الثالث).

(٥٨) أنظر كريزستوف بوميان «الدين والسياسة في بولنده» (١٩٤٥ ـ ١٩٨٤) القرن العشرين بالفرنسية عدد ١٠ نيسان - حزيران (ابريل ـ يونيو) ١٩٨٦ ص ٨٣ ـ ١٠١.

(٥٩) باتريك ميشيل: المجتمع.. مرجع مذكور ص ٦٥ وهامش رقم ٥٥ ص ٢٦٢.

التي تجعلها تصبح الناطق باسم المجتمع المدني في مواجهة، النظام الديموقراطي مثلما كانت من قبل، في مواجهة السلطة التوتاليتارية.

قدمت بولونيا السبعينات صورة، على طريقة النموذج المثالي، على انتقال عملية معاودة التنصير، تتولاها المراتب الكنسية «من تحت الى فوق». لكن هذا الوضع الأفضل بالنسبة للكنيسة، لم يكن ليحدث إلا بفضل ائتلاف عاملين: أهمية الكاثوليكية في تحديد الهوية القومية واحتكار تمثيل المجتمع المدني في مواجهة الدولة التوتاليتارية. وحين لم يجر الوفاء بهذين الشرطين، فان معاودة التنصير لم تتنام إلاّ بصورة جزئية و«من تحت»، مخلية الساحة، داخل الكنيسة نفسها لتيارات هامة تعتبر ان هذه المعاودة ليست الشكل الذي ينبغي للرسولية الكاثوليكية أن تتخذه في مرحلة الخروج من أربعين سنة من التجلد التوتاليتاري.

الغرار ـ التشيكي المناقض

تشكل وضعية الكنيسة في البلاد التشيكية غراراً مناقضاً أو مضاداً في وجوه عدة لبولنده. فبرغم وجوه الشبه السطحية، وبرغم ان المراتب الكنسية اعتقدت، غداة انهيار الشيوعية، بامكانية معاودة التنصير «من فوق»، الا أن كاثوليكية بوهيميا قدمت القناعات الديموقراطية لمريديها على تأكيد الهوية الطائفية. واسترجاع هذا المسعى وتحليل رهاناته، يعني بادىء ذي بدء، العودة الى الاضطهاد المذهل الذي عانته الكنيسة بين ١٩٤٨ و١٩٨٩.

خصوم اعادة الكثلكة الاكراهية

تشيكوسلوفاكيا هي البلد الوحيد من بلدان الكتلة السوفياتية التي لم يحصل فيها الحزب الشيوعي في أية انتخابات حرة، على أكثر من ثلث الأصوات. وهذه النتيجة التي حصل عليها عام ١٩٤٦، سمحت له بأن يشارك في حكومة التحالف ثم ان يستولي بسهولة على السلطة، إبّان «ضربة براغ» أو «إنقلاب براغ» في فبراير / شباط ١٩٤٨[٦٠] ومنذ النصف الثاني لذلك العام، أعلن الأمين العام للحزب الشيوعي، بسلافسكي أولوية «الصراع الايديولوجي والسياسي والاداري» ضد قوى الرجعية التي

(٦٠) ثمة وصف دقيق لهذه الاحداث في كتاب جاك روبنيك: أوروبا الأخرى. أزمة الشيوعية ونهايتها. منشورات دار أوديل جاكوب ١٩٩٠ بالفرنسية الصفحات ١١٦ الى ١٤١.

وضع في مقدمتها ادارة الكنيسة الكاثوليكية»[٦١].

غير ان الكنيسة الكاثوليكية هنا، خلافاً للحال في بولنده المجاورة، لم تكن تجسد الهوية القومية ولم تكن تملك الوسائل التي تمكّنها من أن تكون الناطق باسم المجتمع المدني. ففي سلوفاكيا كانت لا تزال تحمل ندوباً حديثة تولّدت من تعاون أحد ابنائها مع النازية ـ مونسينيور تيسو، رئيس الدولة السلوفاكية «المستقلة» إبّان الحرب وذو الولاء الهتلري. وقد أشهر تيسّو نفسه بترحيل قدر كبير من يهود سلوفاكيا الى معسكرات الموت اعتباراً من خريف عام ١٩٤١. وحتى إذا كان الاساقفة السلوفاك قد احتجوا على هذه التدابير[٦٢]، إلاّ أنه كان على الكنيسة في هذه الأمة أن تلازم الانكفاء سياسياً في السنوات التي تلت الانتصار على الرايخ الثالث. وبالمقابل فان الكنيسة الكاثوليكية في بوهيميا ومورافيا تعرّضت لاضطهاد نازي شرس: فأسقف براغ تسلّم وظائفه في نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٤٦ لدى عودته من داشو. لكن هذا السلوك الذي لا تشوبه شائبة لم يكن يستطيع ان يبدد بالكامل الريبة العريقة العميقة بالكنيسة في بلاد جان هوس الذي أحرق وحرم عام ١٤٢٥. فالمؤسسة الكاثوليكية في البلاد التشيكية ترمز لتدمير الأمة والحاقها الإكراهي بالامبراطورية النمساوية بعد هزيمة بيلاهورا[٦٣]، وعملية اعادة الكثلكة التي تمت في مرحلة الاصلاح المضاد لاقتلاع الروح الهوسيّة، والتي أبلى فيها بلاءً مراً اليسوعيون المتعصبون الناطقون بالألمانية والذين أمعنوا في التحريف ـ جعلت من الكنيسة تبدو كأداة الأجنبي في الوجدان لعام[٦٤].

ولدى اعلان قيام جمهورية تشيكوسلوفاكيا غداة الحرب العالمية الأولى فان شعور العداء للكاثوليكية كان واسع الانتشار في بوهيميا وقد تجلى ذلك في مختلف عمليات النهب والتخريب التي تعرّضت لها الكنائس، وكذلك بانشاء «كنيسة تشيكوسلوفاكية» انفصلت عن روما عام ١٩٢٠، ضمّت ٣٠٠ كاهناً وبلغ عديد رعيتها

(٦١) جاك روبنيك: «تشيكوسلوفاكيا: كنائس في العاصفة» مجلة «دراسات» عدد ايلول / سبتمبر ١٩٨٦ ص ٢٣١ بالفرنسية.

(٦٢) كاريل سكاليكي: «تقلبات الكنيسة الكاثوليكية في تشيكوسلوفاكيا ١٩١٨ ـ ١٩٨٨» بالانكليزية. منشورات ستون ونورمن، سترومال وادوارد. وكذلك: «تشيكوسلوفاكيا: مفترقات وأزمات ١٩١٨ ـ ١٩٨٨ لندن مكميلان وبي. بي. سي. ١٩٨٩ بالانكليزية ص ٣١٠.

(٦٣) في ٨ تشرين الثاني / نوفمبر ١٦٢٠ سحقت القوات التشيكية في بيلاهورا (الجبل الأبيض) وهي تلة تقع غربي براغ، على يد تحالف الجيوش الكاثوليكية. وقد فقدت بوهيميا استقلالها وضمت الى امبراطورية الهابسبورغ النمساوية.

(٦٤) حول الكاثوليكية في التاريخ التشيكي انظر التناول النقدي الذي قام به زدينك كاليستا «الكاثوليكية في التاريخ التشيكي» مجلة ايستينا مجلد ٢٨ عدد «١» الصفحات من ٥ الى ٣٠.

خلال عشر سنوات ٨٠٠ ألف[٦٥]. وكما نرى، فان العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية والهوية القومية التشيكية، كانت على نقيض ما هي عليه في بولنده. وبالمقابل، فان سلوفاكيا سارت فيها كاثوليكية من «النمط البولندي» كانت تأتلف مع القومية، معارضةً لبوهيميا الغالبة المسيطرة «الكافرة» والتي ضُمَّت اليها بالقوة لدى تمزيق امبراطورية النمسا والمجر.

والسياسة التي مارسها الشيوعيون ضد الكنيسة انطلاقاً من عام ١٩٤٨ كانت تندرج بمعنى من المعاني ضمن تواصل منطق سبق ان أكَّدته الدولة قبل الحرب. لكن موقف التحدي الذي وقفه مازاريك ورفاقه[٦٦] كان دون الموقف المعادي للاكليروس الذي وقفه الراديكاليون الفرنسيون في ذات الحقبة، وظل يحترم القواعد الديموقراطية لدولة قانون. أما الحزب الشيوعي فانه نظم عملية اضطهاد منهجي منتظم للكاثوليكية لم يكن لها مثيل في الكتلة السوفياتية.

شهد عام ١٩٤٨ تأميم كافة أرزاق الكنيسة وإلغاء التعليم الطائفي. وفي عام ١٩٤٩، وجواباً على انشاء الدولة «لمنظمة عمل كاثوليكي» كانت تابعة لها، أعلن الكاردينال بيران في رسالة رعوية ان هذه المنظمة هي «حركة انشقاقية» ففرضت عليه حينذاك الاقامة الجبرية في الاسقفية ولم يغادرها إلا بعد ذلك بأربع عشرة سنة ليذهب منفياً الى روما. وفي مارس - آذار ١٩٥٠ قُدِّمت غالبية رؤساء وأساقفة الرهبانيات الدينية الى المحاكمة بتهمة «التجسس والخيانة» وحكموا بأحكام شديدة.

وفي ليلة ١٣ الى ١٤ نيسان/ ابريل «اقتحم البوليس كافة الأديرة الكاثوليكية في الجمهورية واقتاد رجال الدين والكهنة والعاميين الذين كانوا مجموعين في «أديرة تصفية»(...) ثم جعل البوليس عالي الأديرة والصوامع سافلها بحثاً عن وثائق يمكن أن تشهد على القيام بالدعاية المعادية للثورة التي اتهم رجال الدين بها. إلا أنه لم يجد شيئاً، ولكنه جرَّب تخريب ونهب جميع الموجودات»[٦٧]، ومنعت كافة الرهبانيات، وجرى توقيف المطارنة وأدينوا وحكموا بعقوبات سجن وصلت الى عشرين سنة، في حين ان «حركة الكهنوت الكاثوليكي للسلام» التي يقودها كاهن محروم اصبحت المحادث «الكاثوليكي» للنظام.

(٦٥) أنظر، فضلاً عن سكاليكي، المقالة المذكورة ص ٣٠٠، ماري اليزابيت دوكرو: «بين الكاثوليكية والبروتستانتية»، مجلة ديبا عدد ٥٩ نيسان / ابريل ١٩٩٠ ص ١٠٦ وما يليها.

(٦٦) توماس - غريغ مازاريك (١٨٥٠ - ١٩٣٧) هو مؤسس ورئيس الجمهورية التشيكوسلوفاكية الأولى.

(٦٧) أندريا ريبيكيني «الكنيسة والمجتمع والدولة في تشيكوسلوفاكيا، ١٩٤٨ - ١٩٦٨» بادو، منشورات تشيسيو ابفيانا، بالايطالية ص ٥٢.

كان لتدمير الهيكلية الخارجية المرئية للكنيسة التشيكية نتائج انسانية مأساوية بالنسبة لآلاف الكهنة والرهبان والراهبات الذين عرفوا معسكرات العمل والسجن الشاق، وحتى اولئك الذين حصلوا على «ترخيص ممارسة» القسوسة فانهم كانوا خاضعين لرقابة بوليسية مشددة. كان الاضطهاد يحدّ الى أقصى حد، من الاتصالات بين الكهنوت القاعدي وبين المراتب الكنسية، التي كانت هي نفسها مسجونة أو في الإقامة الجبرية، وبينها وبين الفاتيكان. غير أن هذا الاستشهاد الذي كان يبعث وجه الشهيد المسيحي ويجعله وجهاً ملموساً بالنسبة لضحاياه، قد أتاح قيام «هيكلية داخلية» في الكنيسة. وعلى العكس من غطرسة اعادة الكثلكة في الماضي، وعلى العكس من البذخ وذهب العصر الباروكي الذي عرفته حركة الاصلاح المضاد، وبعيداً عن القصور الاسقفية، ولكن في أعماق الزنزانات وعلى الطرق حيث كانوا يكسرون الحصى، انبعث لاهوتيو البؤس والضيق الذين اتخذت الكاثوليكية بالنسبة اليهم معنى جديداً. وهكذا فان الكاردينال بيران المنفي بعد اربع عشرة سنة من الاقامة الجبرية تحت المراقبة أعلن في مجمع فاتيكان الثاني: «يبدو ان الكنيسة الكاثوليكية في بلادي تكفّر عن خطايا وآثام ارتكبت باسمها ضد حرية التدين في أزمنة غابرة: الكاهن هوس الذي أحرق في القرن الخامس عشر، والتنصير الاكراهي في القرن السابع عشر لجزء كبير من الشعب التشيكي»[٦٨].

أما الاب جوزف زفيرينا الذي سجن من ١٩٥٢ الى ١٩٦٤ فيسجل ان «التعبير الوحيد عن الايمان الكاثوليكي في هذه الظروف التي لم تستحل فيها العبادة وحسب، وبل المحبة نفسها، يكمن في باطنية الحياة الروحية، فهذه الأخيرة ليست شكلاً من أشكال الهروب العقلي، وانما مسألة حياة أو موت، وهي اساس معارضتنا». وهذه الكنيسة التي تعيش فيه وفي زملائه المعتقلين ليست «خرساء صامتة» وانما «تلازم الصمت» انها ليست باطنية «صوفية» بل معروضة «تحت شمس... الشيطان»!

وهو يكرس طاقته لنقل العقيدة اللاهوتية، في المساء، بالرموز، الى معتقل في الزنزانة المجاورة[٦٩]. الا أن الكهنة والقسيسين المسجونين، يقومون، فضلاً عن

---

(٦٨) أورده جاك روبنيك في المقالة السالفة الذكر ص ٢٣٤ نقلاً عن «التكتم والقيمة، الأوضاع الدينية في روسيا وأوروبا الشرقية» لمؤلفه ت. بيزون. بالانكليزية لندن ١٩٨١ ص ٢٣٨.

(٦٩) مقابلة مع جوزف زڤيرينا، براغ، ٢٠ حزيران / يونيو ١٩٩٠. توفي الأب زڤيرينا في آب / أغسطس ١٩٩٠.

احتفاظهم في باطنهم بهذا الايمان، الضامن لهويتهم الكاثوليكية، بالتعرّف في العالم الاعتقالي على جمهرة السجناء السياسيين من مختلف المشارب والآراء، ـ وكثير منهم غير مؤمنين ـ بما في ذلك الشيوعيون «المنحرفون» عن خط الحزب في هذه اللحظة أو تلك. وهذا الادراك لشمولية البؤس في مواجهة الآلة التوتاليتارية سيقود بعضاً منهم لأن يشهدوا، كمسيحيين لكافة البشر، بما في ذلك الملاحدة. وعلى العكس من ذلك فان كاثوليكيين آخرين سيجاهدون لإقامة بنى وهيكليات صغيرة لمعاودة التنصير «من تحت» بهدف توفير المجتمعية او الاجتماعية للمؤمنين على هامش النظام الشيوعي.

وهذه الهيكليات هي أولاً من صنع عاميين باعتبار أنهم أقل تعرضاً لتنكيل البوليس من الكهنة. وفي الخمسينات، بدأت بعض الأسر الكاثوليكية التي أنجبت، لتقيدها بالعقيدة الكنسية، الكثير من الاطفال، إقامة اتصالات لتأمين التعليم المسيحي لأطفالها. وهكذا فانها راحت تتجمع في جماعات لتعيش حياة تعبد مشتركة ولاحياء هويتها «المفاصلة» او المنقطعة عن المجتمعية الشيوعية المخيمة على البلاد. كان الهدف في البداية هو حل مشكلات الأسرة المعيلة أو الكثيرة الأفراد في مجتمع اشتراكي. والحال كما تلاحظ احدى الشخصيات المؤسسة لهذه الحركة، هو أن «الأسر المعيلة كانت إمّا كاثوليكية وإمّا غجرية...»[٧٠].

وبما ان الأسر الغجرية لم تكن تنتمي الى ذات العالم العقلي، فإن معيار التعرّف على أسرة مسيحية أصبح امتلاكها لأربعة أطفال على الأقل. وببناء «نادي الأسر المعيلة» الذي أنشأ شبكة تعاون أفقي في الحياة اليومية، فانه تكون بذلك جنين «مجتمع مسيحي». وفي هذا الجو من السرية والتكتم الذي كان يجعل التنظيم أمراً عسيراً جداً، جرت اقامة معسكرات صيفية للأطفال ثم انجزت بعض الكراسات الحرفية التي كانت تتداول في الشبكة. وكان هذا أول «ساميزدات» للاطفال، جرى تصوره كترياق واقٍ من قيم المادية الجدلية المسيطرة، ولتنمية وتطوير «صورة مسيحية للعالم». ثم ان اتصالات دولية جرت مع جماعة الصلاة المسكونية في تيزه بفرنسا، ساعدت وخاصة مع وصول بعض الأموال من المانيا، على تواصل الحركة في الستينات.

وخلال «ربيع براغ»، ومن مطلع عام ١٩٦٨ الى حين وقوع الغزو السوفياتي في ليلة ٢٠ ـ ٢١ آب اغسطس من ذات السنة، استعادت الكنيسة الكاثوليكية لفترة قصيرة الحرية التي كانت لا تزال محرومة منها منذ عقدين من الزمن. وهكذا فقد خرج

---

(٧٠) حديث مع ماريا كبلانوفا، براغ ٢١ حزيران / يونيو ١٩٩٠.

رجال الدين والكهنة الذين لم يكملوا مدة عقوبتهم من السجون. وأمكن لبعض الشبكات السرية ان تنسق فيما بينها وبدأت المعلومات تتداول(٧١). كان الكاثوليك مستفيدين سلبيين من ربيع براغ بأكثر مما كانوا صانعين للثورة التي اتخذ المبادرة فيها شيوعيون دوبتشيكيون من انصار «اشتراكية ذات وجه انساني».

معاودة تنصير «من تحت» أو معارضة ديموقراطية؟

إبّان عملية التطبيع التي نزلت بتشيكوسلوفاكيا بعد آب/ اغسطس ١٩٦٨، عاد النظام الى عدائه السابق للكنيسة، عداء تشهد عليه عودة كاريل هروزا - الذي يعني اسمه بالتشيكية، «الرعب» - الى سكرتارية الشؤون الدينية بعد أن كان ربيع براغ قد أطاح به. لكن الاضطهاد العنيف الذي شهدته السنوات العشرون الأولى والذي كان يهدف الى تحطيم الأفراد، أخلى الساح في النصف الثاني من العصر الشيوعي، لسياسة إبتزاز وتهديد وتخويف، لاكليروس كان قد شاخ واستهلك القمع بعضاً من أعضائه.

وقد نجحت الجمعية الجديدة من الاكليروس «رفاق الطريق» التي أنشأها النظام عام ١٩٧٠ تحت اسم «السلام على الأرض»(٧٢) في أن تضم قرابة ثلث الاكليروس بما في ذلك جميع الاساقفة (باستثناء الكاردينال توماشيك الذي خلف مونسينيور بيران). خلال ذلك كانت سياسة الفاتيكان «الشرقية» تسعى الى المحافظة على ما تبقى من «الكنيسة المرئية» في الشرق وإلى اعادة تكوين الهرمية والمراتب الكنسية، مما أدى الى قيام محادثات مع النظام الشيوعي، أفضت ضمناً الى تسامح روما مع «السلام على الارض». ويلاحظ جاك روبنيك أنه «بدلاً من حفظ الكنيسة فان هذه السياسة أسهمت في تفككها الروحي والمعنوي مما أحدث قطيعة بين الاكليروس والمؤمنين»(٧٣).

واعتباراً من السبعينات برز موقفان بين الكاثوليك، عاميين او كهنوت، من اولئك الرافضين لكل تسوية مع النظام، ولكل نمط تعايش لأنه يعني كما كانوا يقولون «ليس نمط تعايش بل نمط موات». فهناك من جهة أولى تعزيز شبكات معاودة التنصير «من تحت» وهي الشبكات التي شهدت توسعاً أعظم من ذاك الذي عرفته قبل عام ١٩٦٨.

(٧١) أنظر كاريل سكاليكي «عشرون سنة من ربيع براغ: الكنيسة الربيع وبيريسترويكا» مجلة أوروبا الأخرى، عدد ٣، ١٩٨٨ بالايطالية ص ٣٧ - ٣٨ وكذلك أندريا ربيكيني المرجع المذكور آنفا ص ٧١ - ٩٢.

(٧٢) أنظر أعلاه ص ١٢٣.

(٧٣) جاك روبنيك، المقالة السالفة الذكر ص ٢٤٠. وأنظر أيضا فيما عنى الحقبة الواقعة بين ١٩٦٨ و ١٩٧٨، اندريا ربيكيني الكنيسة والمجتمع... الجزء الثاني ١٩٦٨ - ١٩٨٧، بادو تشيسيو ليفيانا، بالايطالية ١٩٧٩.

وهناك من الجهة الأخرى التزام قلة من الكاثوليك، عامية او كهنوتية، بالانشقاق وبالخروج. وهذان الموقفان متكاملان جزئياً، ولكنهما يصدران عن تصورين متمايزين لمكانة الكاثوليكية في المجتمع، سيتعارضان واحدهما مع الآخر في لحظة سقوط الشيوعية.

اتخذت معاودة التنصير «من تحت» أساساً شكل مجموعات فوكولاري أو «البؤر الصغرى» وهي حركة أسستها في نهاية الحرب العالمية الثانية في ترانت بإيطاليا، عاميّة من طائفة الفرنسيسكان تدعى كيارا لوبيتش. ففي حين كانت تتساقط القنابل من حولها في كل مكان، وفي حين كان الناس يموتون بالآلاف، فانها سعت لترى ما اذا كان لا يزال ثمة سبب مقنع بالعيش والأمل وسط هذه الكارثة العظمى والانهيار الكامل للقيم الانسانية. واكتشفت هذا السبب في إرادة عيش الانجيل كلمة بعد كلمة، وبأخذ هذه الكلمات بمعناها الحرفي: «فهي «كلمات حياة» وتحدد برنامج الوجود والعيش المسيحي على الصعيد اليومي».

في براغ تنامت هذه الحركة في العشرية الأولى من التطبيع، وسط الشبان الراشدين المتخرجين أو الذين بدأوا حياتهم العملية ويريدون عيش وجود كاثوليكي، ويفرون من المؤسسة الكنسية المسترّقة والتي تبدو حركة «السلام على الأرض» كلية الحضور فيها. وقد ترتّب لديهم «الشعور بأنهم كانوا يعيشون مجددا حياة المسيحيين الأوائل»: كانوا يتواعدون على اللقاء في الغابات ليقيموا القداس سراً ويقرأوا أم الكتاب، معاً. كانوا ينسخون «كلمات الحياة» باليد شأن الرهبان النسّاخين نظرا لعدم وجود ناسخات صناعية (فوتوكوبي) وانعدام المطابع. وإذْ قاموا «بتجربة الشراكة الروحية وشراكة الأرزاق» واذْ أعطوا معنى مسيحياً للوجود، خارج التنظيم الاجتماعي الشيوعي، فانهم بدأوا عملية تبشير فعّالة طالت في نهاية الثمانينات وفقاً لما يذكره أحد زعمائهم الرئيسيين، نحواً من عشرة آلاف بيت[٧٤].

لم يلاق نشر هذا الشكل من معاودة التنصير «من تحت» عائق القمع حقاً. «فقد أسدلت مريم علينا معطفها أبداً» كما يقول الزعيم الآنف الذكر الذي يوضح بأننا لم نسع الى «مصارعة الدولة» خلافاً لهافيل أو زڤيرينا (انظر أدناه)، ويعتبر ان «الثورة الأعظم» بالنسبة للمؤمنين «ليست ثورة عام ١٩٨٩ بل تلك التي تحدث في داخل كل منّا حين ينتصر يسوع المسيح ونقرر السير على طريق الله». لكن هذا الانسحاب من المسرح السياسي لم يدم إلاّ دوام الشيوعية كما سنرى ذلك لاحقاً.

(٧٤) حديث مقابلة مع بيتر إيتلر، براغ ١٩ حزيران / يونيو ١٩٩٠.

وبينما كان هذا الشكل من معاودة التنصير، اللا ـ سياسي عمداً في صورته وصيغته، اختار مسيحيون آخرون طريق مقاومة التطبيع الأمر الذي جعلهم يلتقون مع المعارضين العلمانيين الذين تعرّفوا بهم وتصادقوا في السجن. فقد اطلقت مجموعة من المثقفين التشيكيين المطالبين بالتطبيق الفعلي لميثاق الأمم المتحدة واحترام الحقوق المدنية والسياسية والثقافية وكذلك ميثاق هلسنكي النهائي الذي صادقت عليه تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٧٦، نقول ان هذه المجموعة اطلقت شرعة الـ٧٧ (أو ميثاق الـ٧٧) التي كان ثلث الموقعين الألف ومائتين عليها من الكاثوليك من أمثال الفيلسوف ڤاكلاف بندا والقساوسة جوزف زيڤرينا وفاكلاف مالي. آنها نزل بهم قمع جديد فطردوا من عملهم وهددوا وسجنوا بينما سُحبت من القساوسة رخصة الممارسة وحوّلوا على أعمال يدوية مختلفة. وقد أوضح الكاردينال توماشك الذي تعرّض لضغوط عديدة من السلطة، أنه لم يوقّع الشرعة وأن الكنيسة لا تتعرّف على نفسها فيها. وفيما تبقّى فان صدى هذه الشرعة كان ضعيفاً جداً في سلوفاكيا الشديدة الكثلكة.

وقد أخذ الأب زيڤرينا على الكاردينال توماشك، في رسالة مفتوحة وجهها اليه موقفه هذا، حيث كتب يقول له: «ان اعلانكم لم يستلهم الانجيل وانما الضرورات المعيبة للدعاية وهستيريا مطاردة الخارجين الموجهة ضد اولئك الذين تجرأوا على المطالبة باحترام القوانين». أما المسيحيون الذين لم يكونوا يعتبرون أنفسهم معنيين بالمبادرة المشتركة المتخذة مع المعارضين الملحدين وغير المؤمنين، وبل مع المنشقين الشيوعيين، فانه يجيبهم في ذات الرسالة: «لا ريب في ان جملة الموقعين تشتمل على كافة الانواع والضروب من البشر ومن حق بعض الكاثوليك ألاّ يتفقوا مع العديد منهم (لكن هؤلاء الكاثوليك هم على وجه العموم من أولئك الذين يعجزون عن القيام بنشاط في اطار الشرعية بينما يسرعون الى التنديد بالآخرين). لكن أليس من حق الخاطئين هم ايضاً ان يطالبوا بالعدالة لأنفسهم ولسواهم، وبل للكنيسة نفسها؟»(٧٥) هذا الموقف الذي أفضى بالأب زيڤرينا الى التوقيف «لأنه أعاق رقابة الدولة على الكنيسة»، هو موقف مختلف تماماً عن معاودة التنصير «من تحت» كما أشهرتها حركة «الفوكولاريين». فأولوية الأولويات ليست المسيحي الذي يتابع الانجيل بحرفيته ويضبط حياته على «كلمة الحياة»، وانما كل انسان يقع ضحية للقهر، حتى ولو كان ملحداً.

(٧٥) رسالة الأب جوزف زيفيرينا الى الكاردينال توماشك، شباط / فبراير ١٩٧٧، في مجلة استينا مجلد ٢٨ العام ١٩٨٣ عدد ١ ص ٩٤ ـ ٩٥. وانظر فيما عنى وضع الكنيسة في تشيكوسلوفاكيا وموقف المسيحيين ازاء شرعة الـ ٧٧، نفس المجلة المجد ٢٨ العام ١٩٨٣ عدد ٢ والمجلد ٢٤ العام ١٩٧٩، عدد ٢ و٣ والمجلد ٢٢ العام ١٩٧٧.

وهذا موقف ملحوظ بين القساوسة ورجال الدين الذين مروا بتجربة السجن وبعيش لوضع العمالي الذي يفرضه حزب الطبقة العاملة على المثقفين. أما الأب ڤاكلاف مالي، الذي كان أحد الناطقين باسم شرعة الـ٧٧، أو اسقف الذومينيكان التشيكوسلوڤاك الأب دومينيك دوكا، فإنهم أمثلة بليغة أخرى. وهذا الأخير، الذي ترهبن (سراً) عام ١٩٦٦ ترسَّم عام ١٩٧٠، ينتمي الى الجيل الكنسي الجديد. فهو كاهن رعية في منطقة ريفية وسحب منه ترخيص الممارسة عام ١٩٧٥ وأحيل للعمل في مصنع تركيب قطع مصانع سكودا في بيلسن. وهو «قسيس - عمالي» بمعنى مختلف عن المعنى الذي كان سائداً له في الخمسينات في فرنسا[٧٦]. فقد نظَّم خلال ست سنوات من الاتصالات مع الطلاب فُرَقاً ومجموعات فلسفة مسيحية ولاهوت وحضَّر لمترهبنين جدد.

وقد أوقف دوكا عام ١٩٨١ وحُكِم عليه بالسجن ١٥ شهراً في قلعة، وقاسم ڤاكلاف هاڤيل زنزانته وارتبط بأصحاب الشرعة المسجونين. كان ذلك بالنسبة اليه ترهبناً جديداً لا يقلُّ عن الترهبن الأول أهمية[٧٧].

واذا كان يحدث له ان يقوم بتعميد مساجين ويتولَّى رفيق زنزانته (دور العرّاب لهم) الا أنه فهم كذلك اهمية الحوار مع غير الكاثوليك فهماً عميقاً.

فشل الديموقراطية المسيحية

لعب الكاردينال توماشيك، الذي أصبح اكثر حزماً وتشدداً، ازاء النظام الشيوعي إبَّان بابوبة يوحنا بولس الثاني، مما كانه في عهد بولس السادس، دوراً معنوياً هاماً إبان انهيار النظام الشيوعي في تشرين ثاني/ نوفمبر ١٩٨٩. ففي الحادي والعشرين من ذلك الشهر أدان القمع العنيف الذي تعرَّضت له تظاهرة طلابية قامت قبل ذلك بأيام. وفي منتصف كانون أول - ديسمبر عارض مناورة الساعة الأخيرة التي قام بها الحزب الشيوعي حين عرض إجراء استفتاء لتعيين رئيس جديد - ثم أعرب عن تأييده لڤاكلاف هاڤيل الأمر الذي غيَّر موازين القوى بصورة حاسمة لمصلحة الكاتب المسرحي والمحفل المدني الذي يتولَّى قيادته.

(٧٦) التجربة العمالية التي مرَّ بها جزء مهم من الكهنوت وصلت الى أسقف (كان اسقفاً سرياً، حينها) هو الأسقف يان كوريش الذي يرأس اليوم أبرشية نيترا في سلوفاكيا. انظر تصريحاته الى شهرية ٣٠ يوماً في الكنيسة وفي العالم»، آذار / مارس ١٩٨٩، ص ٥٦ - ٥٩.

(٧٧) حديث مع الأب دوكا، براغ، ١٧ نيسان / ابريل ١٩٩٠.

لكن انقسامات هامة ظهرت في صفوف الكاثوليك في الأشهر التي تلت قيام النظام الديموقراطي في تشيكوسلوفاكيا، بصدد التزام هؤلاء السياسي: كانت الحكومة الانتقالية تضم العديد منهم وكان أمامهم خياران مفتوحان فيما عنى الانتخابات التي ستجري في حزيران - يونيو ١٩٩٠: فإما ان يتقدموا اليها على لائحة المحفل المدني، الأمر الذي كان سيعزِّز التحالفات المعقودة داخل مبادرات مثل شرعة الـ٧٧ أو ان يشكلوا لائحة «مسيحيين» مستقلة.

غير ان رجالات الكنيسة ومن ورائهم الفاتيكان المشبع «بالنمط أو بالغرار البولندي» اختاروا الحل الثاني وشجّعوا على إنشاء «تحالف مسيحي ديموقراطي» يتجاور فيه قدامى «الميثاقيين» اعضاء الشرعة الـ٧٧ الكاثوليك مع اعضاء الحزب «الكاثوليكي» القزم الذي ظل رفيق درب الشيوعيين طيلة اربعين سنة، وهو حزب فقير في شرعيته ولكنه غني بمبانيه ومطابعه الخ. كان التحالف يؤمل تحقيق نصر كاسح في سلوفاكيا والحصول على قدر كافٍ من الأصوات في بوهيميا - مورافيا بما يتيح له الجمع بين الطرفين للوصول الى السلطة في براغ.

عبأت مختلف حركات معاودة التنصير «من تحت»، شبكاتها بما في ذلك مجموعات مثل الفوكولاري الذين سبق لهم ان رفضوا كل التزام سياسي ضد النظام الشيوعي - وذلك للاقتراع للمسيحيين الديموقراطيين. كان رجال الكنيسة يفضلون هذا الانتقال «نحوفوق» ودعوا المؤمنين في رسالة رعوية، الى التصويت للديموقراطية المسيحية. ووفقاً لأحد قادة الفوكولاري، فان«قيامحكومة مسيحية ديموقراطية انما يُمثل فرصة استثنائية لتشجيع تربية الأطفال تربية مسيحية وتأسيس مدارس كاثوليكية أكثر اخلاقية، وللتشجيع على إنشاء أسر مسيحية لتغيير المجتمع الذي تعرض لضغط توتاليتاري ضد الإيمان».

وعلى العكس من ذلك، فان بعض الكاثوليك، قساوسة وعاميين، من الذين ناضلوا في صفوف المعارضة ضد الشيوعية، مع اشخاص غير مؤمنين وقاسموهم مخابئهم، لم يخفوا رفضهم للانخراط في استراتيجية معاودة تنصير «من فوق» كهذه تفرض عليهم التحالف ضد رفاق اعتقالهم بالأمس، ومع كاثوليكيين تعايشوا أفضل تعايش مع التوتاليتارية أربعين سنة كانوا «يسارعون خلالها للتنديد بالآخرين»[(٧٨)]. وفي الواقع، فقد تبين قبيل الانتخابات بأيام ان القائد الرئيسي للتحالف المسيحي الديموقراطي، وهو «رفيق درب» قديم للحزب الشيوعي، كان يتلقى أجراً شهرياً من البوليس لمراقبة

(٧٨) أنظر أعلاه ص ١٣٤.

« الميثاقيين » اعضاء شرعة الـ٧٧ الكاثوليك، الذين أصبحوا الآن مرشحين على لائحته، بل انه يبدو انه في حميته الفائقة دعا الى توقيع « عقوبات صارمة » ببعض منهم. وقد كانت الفضيحة مدوية الى حد ان الحزب « المسيحي » - الذي لم تعرف حملته ان تتخذ مدى واسعاً حقاً - مُني بهزيمة مرة، لأنه لم يحصل على أكثر من ١٠٪ من الأصوات، وحظي بمرتبة مذلة لأنه حلّ ثالثاً وراء ... الحزب الشيوعي « المجدّد ».

اما داخل مجموعات اعادة التنصير « من تحت » التي عوقب انتقالها المتسارع الى السياسة بعقاب انتخابي سلبي، فان البعض رأى في الفضيحة لعبة دبّرها اليهود والماسونيون الشديدو النفوذ داخل المحفل المدني. واعتبروا ان العشرة بالمئة من ناخبي التحالف هم نواة « المؤمنين الحقيقيين » الذين يعود اليهم تحضير أنفسهم لبناء بديل مسيحي عن انهمار وتدفق الرأسمالية والموكب المرافق لها من الشرور المعنوية والآفات الاجتماعية. ولا بدّ لتوقي ذلك، من تعزيز معاودة التنصير « من تحت » بالاستفادة من المناخ الديموقراطي لإعطاء هذه العملية بعداً جماهيرياً. وفي هذا التقدم الذي يبدأ بلقاء الفرد مع المسيح وينتقل الى الحركة الاجتماعية مروراً بالأسر المسيحية المؤتلفة ضمن هياكل متحدية... « فان إنشاء مجتمع ذي أسس كاثوليكية، يظل هو الهدف البعيد المدى. وتلعب تربية الاطفال داخل هذا المنظار دوراً حاسماً داخل الأسر المعاد تنصيرها والتي تشكل مناخ خيمة اوكسيجين »(٧٩).

وعلى العكس من ذلك فان قساوسة ورجال دين يعتبرون ان « الصلة بين الكنيسة وبين حزب « مسيحي » لا تخلو من الإشكال وانما تذكر بسنن « الاصلاح المضاد ». وفي تقديرهم ان ٧٠٪ من المؤمنين اقترعوا لأحزاب أخرى(٨٠) غير المسيحيين الديموقراطيين »(٨١) ورفضوا أن يجعلوا من ناخبي هذا الحزب وحده « المؤمنين الحقيقيين ». واذا كان رجالات الكنيسة يصرّون على أن يستهدف النشاط الرعوي تعزيز الصلات فيما بين الكاثوليك أنفسهم قبل أي شيء آخر، إلا أن عدداً من رجال الدين يعتبرون أنه لا ينبغي للكاثوليك، في مدينة مثل براغ يسود فيها مناخ من اللامبالاة إزاء الإيمان، أن ينقطعوا بأي حال من الأحوال عن هذا « العالم » بل على العكس، أي أنه ينبغي لهم مكاثرة أعمال وأفعال الحضور بداخله.

---

(٧٩) حديث مع بيتر إيتلر.

(٨٠) كان بين المتنافسين فضلاً عن المحفل المدني والحزب الشيوعي السابق والديموقراطية المسيحية، أحزاب استقلال ذاتي سلوفاكية ومورافية حققت نجاحات غير متوقعة على حساب الديموقراطية المسيحية في الأرجح.

(٨١) حديث مع الأب دوكا، براغ، ٢١ حزيران / يونيو ١٩٩٠.

الأب ڤاكلاڤ مالي، الذي كان الناطق باسم شرعة الـ٧٧ وأحد أبلغ خطباء «ثورة المخمل» في تشرين ثاني/ نوفمبر ١٩٨٩، انكفأ عام ١٩٩٠ الى رعوية صغيرة في احد أحياء براغ، يتولّى قسوستها. وهو أيضاً يعتبر ان الرسالة الرعوية التي طلبت من المؤمنين التصويت للمسيحية الديموقراطية، كانت خطأ. «فواجب الكنيسة هو ان تقول القيم المسيحية لكل المجتمع وجميعه، وان تسمح للكاثوليك بأن يقترعوا لِمَنْ يشاؤون»، وهو يرى ان وظيفة رعويته في مجتمع يخرج مدمراً معنوياً من أربعين سنة من التوتاليتارية، هو «ان تكون مفتوحة امام الناس كافة» «وينبغي ان يكون بوسع الناس الإتصال ببعضهم بعضاً حقاً بدل ان يذهبوا الى الكنيسة كمجرد مرتادين. أريد ان يكون الأنجيل قوة إقتراح وعرض وليس نظام حقيقة مقفلة مريحة. أريد ان أبين أني أبحث معهم لا أني املك الأجوبة سلفاً». وأولوية الأولويات في تشيكوسلوفاكيا المنفتحة لتوها على الديموقراطية «هو تحويل سيكولوجية الناس لكي يسلكوا كمواطنين ويضطلعوا بمسؤولية ذلك»[٨٢] ورعوية سان جبرائيل سميهوف حيث يمارس مهنته كقسيس في القاعدة، (فيعمِّد ويزوِّج ويقول القداس ويدفن ويتلقى الاعتراف) هي في الحين ذاته «مركز ثقافي» حيث يبني على شكل «عالم مصغر» الديموقراطية الجديدة التشيكوسلوفاكية، مع «رعية غريبة» ملحدة الحاداً لا يتزعزع ولا تجد في انجيل دون ڤاكلاڤ سوى معونة ثمينة على النقاش والمناظرة.

* * *

إلتزمت الكنيسة منذ أواسط السبعينات بعملية اعادة تأكيد الهوية الكاثوليكية، وأرادت ان تضع حداً لريب ما بعد مجمع فاتيكان الثاني. غير ان هذا التفكير اللاهوتي الجديد، قد توافق أيضاً مع تحول عميق شهده العالم في هذه العشرية الفاصلة بين حقبتين والتي شهدت أزمة اقتصادية واجتماعية تنعكس على المجال الثقافي والمعنوي والاخلاقي. فبعد طوباويات الستينات العلمانية الدنيوية التي ترجمها فاتيكان الثاني الى لغة كنيسة، جاءت عشرية الجلجلة والالتجاج والقطيعة في التضامنات القديمة، وهي التي يطلق عليها بالنظر الى الجهل بكيفية تفسيرها، «ما بعد الحداثة». والتي تواصلت في الثمانينات مع انهيار «اشتراكية الواقع العيني».

في هذا الوضع تواجه الكنيسة الكاثوليكية والمؤمنون الذين ينتمون إليها خياراً

(٨٢) حديث مع الأب مالي، براغ، ٢١ حزيران / يونيو ١٩٩٠.

مستحيلاً. فهناك منحى هام ينبثق لتشجيع معاودة التنصير «من تحت» أو «من فوق» وفق الأشكال التي عرضناها أعلاه، والتي يمكننا مقارنتها بما أمكنت ملاحظته في الاسلام في نفس الحقبة.

لكن، في ذات الامكنة التي شهدت نزع ثم موت النظام التوتاليتاري الشيوعي، وحيث يؤمل انصار معاودة التنصير ان يتحقق «المجتمع المسيحي»، فان هذه الاستراتيجية تصطدم بتوق عدد من الكاثوليك وتطلعهم الى الديموقراطية. فهؤلاء يعتبرون ان التعبير عن الحقيقة الأخيرة التي هي في عهدة الكنيسة، تظل تابعة في هذا العالم، لبحث البشر عن حريتهم. وليس ثمة أي «حزب مسيحي» مكلف برسالة تطبيق تنظيم اجتماعي جرى ضبطه على الحق أو على الحقيقة التي لا يملكها سواه. وهذا «الاكراه بالديموقراطية» ليس حاضراً اليوم في حقل تطبيق حركات العودة الى الاسلام ولكننا سوف لن نلبث ان نرى أنها تخترق وفق اشكال وصيغ مختلفة، عالم الانجيليين والسلفيين الاميركيين.

الفصل الثالث

انقاذ اميركا

في أيلول ـ سبتمبر ١٩٨٩، اجتاحت العاصفة هوغو الغواديلوب ثم انهت مسار اعصارها في مدينة شارلون بالولايات المتحدة حيث كانت تجري محاكمة الانجيلي التلفزيوني جيم باكر، المتهم بالعديد من الاختلاسات المالية، والمتورط في قضايا اخلاقية شائنة مختلفة. أجبرت ضراوة الرياح المحكمة على تعليق جلساتها يوماً واحداً. فكان أن رأى المؤمنون بالقسيس في ذلك آية على غضب الله على سكان شارلوت الذين يضطهدون كاهنه. لكنه كان لا بد من أكثر من هذا ـ حتى في بلد جعل من الأحوال الجوية ما يشبه موضوع العبادة ـ لمنع إدانة رجل بنى امبراطورية حقيقية على التصديق السهل الذي يتصف به الجمهور، وعلى أعمال نصب عديدة. كان أفضل ما في هذه الامبراطورية ضرب من «الديزني لاند» «المسيحي» اي مدينة ألعاب مسيحية كان يطلق عليها ميراث الولايات المتحدة وانتهت برغم العدد الكبير من الزوّار والمرتادين، إلى افلاس مدوي. كان الواعظ الذي يبرق ويرعد ضد اللواط على الشاشة الصغيرة، يعيش هناك مع بعض المقربين من معاونيه، عربدات سودوم في بعض المناسبات.

ظلت هذه القصة موضع تلذذ الصحافة الأميركية مدة سنوات عدة: كان الحدث يبدو وكأنه يختلط مع تقلبات مسرحية اوبرا مبتذلة ومع الترقب الباهت الذي تثيره اذا افترضنا خروج نجومها من ساعة بثهم العادية ليحتلوا نشرة اخبار الساعة الثامنة مساء أو البرامج الاخبارية. لم تكتم الصحافة شيئاً. من التفاهات المثيرة للهزء التي تقوم بها السيدة تامي باكّر، زوجة جيم وشريكته على الشاشة التي كان صوتها النشاز ورموشها الاصطناعية غير المعقولة ومادة الريمل التي تسيل من عينيها لدى كل بكائية من بكائياتها المتلفزة التي كانت تستثير، وبنفس الحدة والغزارة، شفقة وتعاطف المؤمنين من جهة وسخرية الآخرين الجارحة من جهة أخرى. أما جيم فانه ترك نفسه تنساق

وراء سكرتيرة حسناء ورافقها الى غرفة موتيل في فلوريدا؛ ثم صارت هذه الحسناء تتلقى جزءاً من الهبات، التي يرسلها المؤمنون الى باكر «قربة الى الله تعالى وتمجيداً له»، ثمناً لسكوتها وشراء لخطيئته. وما ان نضب معين الأخيار حتى علم الصحفيون بالحكاية بينما كشفت الخاطئة التائبة للصحافة «الرجالية» الجسد الذي أثار غلمة الانجيلي، التلفزيوني. وبهذا طالت ما بقي لجيم باكّر من مصداقية، واصبحت محاكمة مدينة شارلوت الحلقة الأخيرة من مسلسل. وهكذا فقد ظهرت على الشاشة الصغيرة كلمة النهاية بينما كان الواعظ يُقتاد، والقيود في يديه، الى سجن تكفيري ليقضي فيه ٤٥ سنة.

يبقى ان قصة الزوجين باكّر، ليست، خلافاً للمسلسلات التلفزيونية، وهماً: واذا كان جيم وتاي قد تمكنا من بناء إمبراطوريتهما المالية، فذلك لأن ملايين من الاميركيين الحقيقيين، قد أغراهم أو أراحهم أو طمأنهم أو شفاهم الزوجان بوعظهما وحضورهما الأليف وذلك الى حد أنهم كانوا يرسلون اليهما بانتظام قدراً من المال يكفي لتأمين ازدهار مشروعهما الديني في بلاد «الاعمال ـ الملك» أو بلاد «الملك بزنس». فمنذ عام ١٩٧٦ وصحيفة شارلوت اوبزرفر، وهي كبرى يوميات ولاية كارولينا الشمالية تكرس لقنال بايكر (براي ذه لورد) أو «ابتهل الى الله» تحقيقات تظهر عمليات النصب، وذرائعها من عمليات سوء استغلال الثقة. وهكذا فان الحروف الأولى من اسم القنال اصبحت تعني هات المال ثم بعد حادثة فلوريدا إدفع للسيدة. لكن الشكوك الواسعة الانتشار حول نزاهة هذا الكاهن لم تؤثر في كرم المؤمنين والمتبرعين. فالمشكلة بالنسبة للمؤمنين ليست هذا.

التلفزة الانجيلية كظاهرة مجتمع

في أيلول ـ سبتمبر من عام ١٩٧٧، كان بين رسائل دعم «ابتهل الى الله» العديدة التي ظهرت في «بريد قراء» شارلوت اوبزرفر، رسالة من رجل عاطل عن العمل، عمره ستون سنة ويقول ان كل ما يتلقاه من مداخيل هو ١٦٢ دولاراً (قرابة ٨٠٠ فرنك فرنسي حينها) كمعونة عمومية تصله كل خمسة عشر يوماً، وهو الآن يكتب دفاعاً عن جيم وتاي باكّر ضد منْ يزدريهما. ويقول الرجل أنه لا يملك فلساً واحداً وأنه مثقل بالديون ولا أسرة له ثم يضيف أن اسنانه فاسدة الحال، ومع هذا فانه يرسل كل شهر الى برنامج «ابتهل الى الله» مبلغ ٧,٧٧ دولار وهو رقم ذي فضائل سحرية.

وهذه النفقة ـ الضئيلة في حسابات مدخول الاميركي المتوسط ـ تمثل بالنسبة لمنفقها تضحية؛ الا أنه يحثُّ اخوانه وأخواته في المسيح على تقليد أمثولته لمساعدة كاهن يبدو له كالشخص الوحيد الذي يهتم به حيث هو في قاع بؤسه ويعتبره كائناً انسانيا[١].

ويقيناً ان كافة مؤمني «ابتهل الى الله» لا ينتمون الى المحرومين أو العالم الرابع كما يقال، حتى ولو أظهرت قراءة الرسائل المنشورة في بريد قراء شارلوت أوبزرفر أن الذين نسيهم الازدهار، كثيرو التعداد بين المتبرعين. فبخلاف مجموعة من الحوالات البريدية الصغيرة فان «ابتهل الى الله» كانت تتلقى مساهمات أهم تَفِدُ عليها من أميركا المتوسطة ـ مثل ذلك الشك الذي تبلغ قيمته ستة آلاف دولار ارسلته امرأة تاعسة في حياتها البيتية، مفرطة السمنة وتتعرض لنوبات انهيار عصبي، وكانت تنتظر حدوث معجزة لها كمقابل لما تبرعت به. لكن المعجزة لم تحصل، وحين نقلت الى المستشفى طالبت جيم باكّر عبثاً بأن يعيد إليها الهبة لكي تتمكن من دفع ثمن علاجها الطبي[٢].

كانت هذه الشبكة من ملايين المتبرعين المنتظمين ـ الذين تتكرر حكاياتهم وتتشابه في كافة التحقيقات الصحفية ورسائل القراء ـ تزوِّد «ابتهلْ الى الله» بسوق تجارية وايديولوجية، لم يكن بوسع مقاولي أميركا المتنوعين في الربع الأخير من هذا القرن ان يغفلوها؛ فقد كانوا جميعاً يتوافدون على استعراض باكّر الكلامي، فكان يرى هناك جَمْع التيار الانجيلي بقضه وقضيضه، من القسيسين المتواضعين إلى الشخصيات الغنية بعلاقاتها السياسية مثل شقيقة الرئيس كارتر، المتخصصة في الشفاءات العجائبية، وإفتداء الخاطئين المشاهير، وفي العمارات الجماعية للراشدين[٣]. وثمة ايديولوجيون عديدون من ايديولوجيي الثقافة المضادة في الستينات، ممن تحولوا إلى المسيحية، يتعاقبون على الشاشة ليندّدوا بضلالاتهم السابقة ويعظون بالمسيح. بول ستوكي، النموذج الأصلي للمغني الاحتجاجي في العشرية المنصرمة، داخل الثلاثي: بيتر، بول وماري، شرح على شاشة «ابتهل على الله» أنه: «كنا في الستينات نبحث عن قادة يظهرون الطريق لحركاتنا. أما اليوم فان للحركة قائداً غير مرئي... وهذا في النهاية هو ما أفضى اليه بحثنا المحتدم لتلك الحقبة...»[٤].

(١) شارلوت اوبزرفر، عدد ١٤ أيلول، سبتمبر ١٩٧٧
(٢) نفس المرجع، ٣ ايلول ـ سبتمبر ١٩٧٧
(٣) نفس المرجع ١٨ كانون أول ـ ديسمبر ١٩٧٨
(٤) نفس المرجع ١٥ ايلول ـ سبتمبر ١٩٧٧

أما إيلدريدج كليڤر، القائد القديم للفهود السود والمنظِّر السابق لكفاح المسورات (غيتو) السوداء ضد النظام الأميركي الأبيض فانه سرد على «ابتهل الى الله» حكاية اكتشافه لله. فقد وقع حين كان منفياً سياسياً في «الكوت دازور»: كان ينظر من شرفته إلى القمر فوق مياه البحر الابيض المتوسط حين رأى على التوالي وجوه مالكولم اكس، فكاسترو، فماوتسي تونغ، فشي غيفارا، تنفصل تباعاً وبصورة واضحة عن صفحة الكوكب اللامع، لتظهر في النهاية صورة المسيح. ففهم ان هذا هو السبيل: «منذ عشر سنوات كنت شأن كارل ماركس، اعتقد ان الدين افيون الشعوب... لكنني اكتشفت أن الواقع هو أن يسوع المسيح دواء حياتي وعلاجها»(٥).

ولا تكتمل هذه اللوحة الا اذا ذكرنا الصناعيين ومشاهير الرياضيين والاعلام والسياسيين المحافظين. كان باكّر احياناً يلامس الحدود القصوى في هذا الغرب، كحين دعى مثلاً لاري فلنت، ملك الصحافة الفاجرة (البورنو) الذي لم يُقنع فيؤه الى الله وتوبته، اللذان يعزوهما الى شقيقة الرئيس كارتر، حتى أكثر اتباع القسيس ايماناً به(٦). لكن أولئك الذين كانوا يجدون بصورة تقليدية في «ابتهل الى الله» جمهوراً مؤيداً لهم سلفاً، كانوا من الشخصيات الوثيقة الصلة بحركات «اليمين المسيحي الجديد» الأصولية، مثل السناتور جيسي هلمس الذي كان يقوم بحملة ضد الضريبة المفروضة على التعليم الخاص، ومن أجل الصلاة في المدرسة وضد سحب القوات الأميركية من كوريا الجنوبية وسوى ذلك من الموضوعات المألوفة في هذا التيار. وقد دفع هذا بمشاهدة وفية من تكساس ان تكتب وتقول: «اني لا أجد الكلمات لأقول كم يسمو بروحي أن أرى كل يوم في قاعة جلوسي صفوة الطائفة المسيحية تبذل من وقتها ومن مواهبها وتقاسمني فلسفتها وآمالها وإيمانها - وكل هذا على قاعدة من الكتاب المقدس بطبيعة الحال»(٧)!

تقلّصت ظاهرة باكّر بحيث أنها تبدو للنظرة الملتفة إلى الوراء كعملية احتيال هائلة - وهي نظرة - يؤيدها حكم المحاكم التي شاهدت من هذه العمليات الكثير. يبقى أنه فيما وراء الاختلاسات والوجوه البشعة او الماجنة لهذه القضية، شعر ملايين الأميركيين إنطلاقاً من أواسط السبعينات بالحاجة لاعتناق أشكال التدين التي كان يقدمها لهم

---

(٥) نفس المرجع، ١٨ كانون ثاني/ يناير ١٩٧٧، كان التعبير الحرفي بالانكليزية كما يلي: «كان يسوع المسيح بالضبط ما وصفه الطبيب لحياتي».

(٦) نفس المرجع ٤ شباط/ فبراير ١٩٧٨

(٧) نفس المرجع ٥ كانون أول/ ديسمبر ١٩٧٨

جيم وتامي باكّر وأضرابهما. ذلك أن هذين لم يكونا إنجيليي التلفزيون الوحيدين: كان هناك كذلك زملاؤهما ومنافسوهما - كل في حزبه - جيم روبنسون، جيري فولويل، اورال روبرتس، بات روبرتسون، جيمي سواغارت، روبرت شوللر وآخرون أقل شهرة ساهموا على موجات الأثير في هذا الربع الأخير من القرن، في الطفرة الثقافية المتمثلة بهذا التوظيف الكثيف للشاشة الصغيرة في الوعظ الانجيلي. ثم ان الظاهرة لا تتلخص بتعبيرها الملحوظ: فهذا التعبير ليس سوى الجزء المرئي من حركة من الاعماق حملت بعض شرائح المجتمع الاميركي الى ان تصوغ إطراحها «للقيم الدنيوية العلمانية» التي تعتبرها مسيطرة ومسيئة، وأن تصوغ تطلعها إلى تحول في العمق في الأخلاق الاجتماعية: أن تصوغ ذلك كله اذن بمقولات الخطاب الانجيلي أو السلفي الأصولي.

فمنذ منتصف السبعينات والعديد من استبارات الرأي العام تحاول أن تصف أميركا «السلفية الأصولية» أو «الانجيلية» - كيفاً وكماً - بدون أن يكلف المُستَبِرون أو المُستَبَرون أنفسهم عناء تحديد هذه المصطلحات دائماً. ففي عام ١٩٧٨ أظهر استقصاء للرأي العام أجرته مجلة «المسيحية اليوم» ان ٢٢٪ من الأميركيين يعلنون أنهم «إنجيليون» في حين ان ٣٥٪ يعلنون أنهم «بروتستانت ليبراليون» و٣٠٪ «كاثوليك»، و٤٪ (غير مسيحيين) ٩٪ «علمانيون»[8]. وفي عام ١٩٨٦ اظهر استفتاء اجراه معهد غالوب ان ٣٣٪ من السكان - أي حوالي ٥٨ مليون شخص - يقدمون أنفسهم كانجيليين[9].

مثل هذه الارقام تكشف ظاهرة واسعة المدى بدون ان توضح دلالتها، وتقدم الى شخص مثل جيري فولويل اكثر انجيليي التلفزيون سياسة، ومؤسس الاغلبية الاخلاقية وجامعة حرية، نقطة الانطلاق في حملته الصليبية من أجل معاودة تنصير أميركا. فقد كتب عام ١٩٨٠ في مقدمة كتابه «اصغي يا أميركا»!: «وفقاً لاستبارات الرأي العام الأخيرة... فان هناك اليوم اكثر من ٦٠ مليون شخص يعلنون أنهم مسيحيون معمدون (ولدوا ثانية). وهناك ستون مليوناً آخرين يعتبرون أنفسهم مؤيدين للأخلاق الدينية.

---

(٨) اورده جيمس دافيسون هانتر: «الانجيلية الأميركية. الدين المحافظ ومأزق الحداثة» راتجرز، نيوجرسي ١٩٨٣ بالانكليزية ص ٤٩.

(٩) أورده بين آخرين لاري مارتز وجين كارول، «كهنوت الجشع» نيويورك منشورات وايندنفيلد ونيكولسن ١٩٨٨ ص ٢٣ بالانكليزية، وانظر بالفرنسية «معطيات الدين في أميركا»، تقرير غالوب اورده غوردن غولدنغ: «الانجيلية: هل هي سلفية اصولية بروتستانتية اميركية» مجلة النطاق الاجتماعي عدد ٤ العام ١٩٨٥ ص ٣٦٤ - ٣٦٥

وهناك خمسون مليوناً يمتلكون مثلاً أعلى خلقياً ويريدون ان يُربّى أولادهم في مجتمع خلقي... ٨٤٪ من الشعب الأميركي يعتقدون ان الوصايا العشر لا تزال صالحة اليوم. ومع هذا فانه لا بد لنا أن نعترف ونحن نلاحظ هذه الاحصاءات، اننا تركنا، نحن الشعب الاميركي، أقلية صاخبة من الرجال والنساء الذين لا إله لهم يقودون أميركا الى حافة الهاوية. لقد حان الحين لكي يجمع الأميركيون الأخلاقيون قواهم لانقاذ أمتنا الحبيبة!(١٠) ».

ان الحركة السياسية الدينية التي انشأها جيري فولويل عام ١٩٧٩، «الاغلبية الاخلاقية»، ظلت طيلة الثمانينات الترجمة الملموسة لهذا المشروع، وأبرزت عدداً من موضوعات التعبئة والكفاح مثل الكفاح ضد الاجهاض او ادخال الصلاة الى المدارس، وسواها من الموضوعات التي تندرج ضمن نقطة التمفصل بين العائلة والمجتمع المدني، اي من حيث تنطلق مقاضاة السياسة التي «لا إله لها» التي تعتمدها الدولة. وقد شهدت هذه الحركة وسواها من الحركات التي تقاسمها اهدافها، تنامياً مرموقاً بين أواسط السبعينات ونهاية الثمانينات ضمن الإطار الأوسع الذي يطلق عليه في الولايات المتحدة «السلفية الاصولية الانجيليانية او اليمين المسيحي الجديد».

وهذه الظاهرات، شأن حركات التجدد اللدنية أو الخمسينية، التي عرفت انطلاقة ضخمة في ذات الحقبة، هي وريثة سُنّة أميركية أو تقليد أميركي فريد استخلص أجوبة شديدة القوة على التحديات التي طرحها عليه في الربع الأخير من هذا القرن، مجتمع كانت علمنته ودنيويته الظاهرة تبدو وكأنها ستحمل معها إنكفاءً محتوماً للدين عن الدائرة الخصوصية. ولكي نقدّر الدلالة الجديدة التي يحملها هذا التيار اليوم حق قدرها، ونحلل المفارقة المتمثلة في إنخراطها الغريب في قلب الثقافة ما بعد الصناعية الأميركية، فانه لا بد لنا قبل ذلك أن نعود إلى التكون التاريخي لهذا الجَمْع من الظاهرات.

من أميركا الريفية الى التكنولوجيا الرفيعة

يؤرخ للظهور العمومي لمصطلح سلفية اصولية Fundamentalism على وجه العموم بسنوات العشرين. وقد ظهر على أثر نشر سلسلة من ١٢ مجلداً انطلاقاً من عام ١٩١٠ في الولايات المتحدة، تحت عنوان «الأصول» تضم تسعين مقالة حررها مختلف اللاهوتيين البروتستانت المعارضين لكل تسوية او حل وسط مع الحداثة المخيمة. وقد

(١٠) جيري فالويل: اصغي يا أميركا: نيويورك، الانكليزية منشورات دابلداي ١٩٨٠ ص ١١ من المقدمة.

نشرت هذه السلسلة، التي موّلها شقيقان كلاهما من رجال الأعمال، ووزعا منها ثلاث ملايين نسخة مجاناً[١١]. غير أن ما أدخل سلفية (أصولية) في المصطلحات الأميركية الجارية وأعطاها. في ذات الحين دلالة مختلفاً عليها، هي «قضية سكوبس». فقد كان جون. ت. سكوبس استاذ علم حياة شاباً يعمل في ثانوية حكومية في ولاية تينيسي، واستخدم في التدريس كتاباً يرجع ويميل الى تطورية الأجناس، وهو أمر كان ينتهك قوانين الولاية التي كانت تحظّر تعليم «كل نظرية تنكر رواية الخلق الألهي للإنسان». وقُدِّم الاستاذ الى المحاكمة عام ١٩٢٥. لكن قضيته اصبحت قضية الثقافة الأصولية الدنيا الاميركية: وقد هزأها الوصف الذي قدمته الصحافة حينها للحجج الفظة التي استخدمها معارضو سكوبس. وبالمقابل فان اعضاء بارزين من النخبة المثقفة والعلمية لتلك الحقبة شهدت لصالح هذا الأخير.

ظهرت الأصولية حينذاك كمقابل «للحداثة» أو «لليبرالية» اللتين تنادي بهما المؤسسة البروتستانتية، وهي تتحدد أولاً بالايمان بعصمة الكتاب المقدس المطلقة. وهي تعتبر نص العهدين القديم والجديد، التعبير الحرفي عن الحقيقة الإلهية. ولاسيما في كل ما يشتمل عليه من مقتضيات معنوية أو خلقية أو أوامر سياسية واجتماعية. ويعتقد الأصوليون ثانياً بألوهية المسيح وبخلاص النفس نتيجة للعمل الفعّال لحياة المسيح وموته وقيامته الجسدية. يضاف الى ذلك واجب الإلتزام في تبشير نشط إزاء جميع أولئك الذين لم يعتنقوا هذا المعتقد[١٢]. وفيما وراء المجادلات والمنازعات اللاهوتية فان المعسكرين يتوزعان اميركيتين متناحرتين طبعت مواجهاتهما فترة ما بين الحربين بوتيرتها: فالشمال المصنّع، المحدّث المزدهر يعارض جنوباً زراعياً ذا تنظيم اجتماعي أكل الدهر عليه وشرب ويبدو مجذوباً في دوامة إنحطاط محتوم منذ هزيمته في حرب الانفصال. (والجنوب هو الذي كان يقدم أكبر كتائب الأصولية لحينذاك. فكان يجتذب لنفسه اسم «حزام الكتاب المقدس» أكثر «الأحزمة» جنوبية (قياساً على أحزمة تربية

---

(١١) انظر اعادة الطبع والمقدمة التي قدم بها جورج ماردسن هذا النص: «الأصول، شهادة للحقيقة». نيويورك منشورات غارلاند ١٩٨٨، في ١٢ مجلداً. وقد ظهرت الطبعة الأصلية بين عامي ١٩١٠ و١٩١٥ في شيكاغو لدى شركة تستيموني للنشر. وانظر بخاصة، فيما عنى المحاولات المكرسة لهذه الموضوعة، جيمس بار «السلفية الأصولية». لندن منشورات اس. سي. ام. برس ١٩٧٧ وكذلك جورج ماردسن «السلفية الأصولية والثقافة الأميركية: تشكل الانجيلية في القرن العشرين ١٨٧٠ـ ١٩٢٥». نيويوك، منشورات جامعة اوكسفورد ١٩٨٠، وانظر بالفرنسية مجلة «نور وحياة» التي كرست عددها رقم ١٨٦ (آذار/ مارس ١٩٨٨) للأصولية المسيحية.

(١٢) انظر هانتر، المرجع السالف الذكر ص ٥٧ وغولدنغ المقالة المذكورة آنفاً.

الحيوان والذرة والقطن...) التي تتراكب على خارطة الولايات المتحدة. فهو منبت الوعّاظ الذين أصبح جهلهم وتعصبهم ونفاقهم وعدم تورعهم نمطاً أدبياً تحت ريشة الروائيين المتحدرين من النخبة المثقفة في الشاطىء الشرقي. والأنموذج الأصلي لهؤلاء هو إلمر غانتري، الشخصية التي ابتدعها الفائز بجائزة نوبل للآداب لعام ١٩٢٧، سنكلير لويس(١٣). وإلمر غانتري هو فرد بلا اخلاق، نصّاب، حانث، زاني لا يرعوي، وسكير، يستعير سماته من بعض الأفراد الذين عرفهم لويس ولاحظهم ملاحظة دقيقة، الا انه سريعاً ما سيصبح التمثيل الغالب لعالم الأصولية كما استخلصه المثقفون. وصورة المحتال الأصولي لم تتغير من غانتري إلى باكّر، وهي تحمل بلا جدال جانباً لا ينكر من الحقيقة، إلا أنها سمحت بتقنيع وتمويه الظاهرة الاجتماعية التي تعطي لأمثال هؤلاء الواعظين مثل هذا التأثير.

والواقع هو اننا نخطىء إذا ما جعلنا من هذا الشكل الأقصى من أشكال الديانة الأميركية ثقافة هامشية واعتبرنا حتى بعد النهاية التي انتهت إليها قضية سكوبس السالفة الذكر، انها هُزمت هزيمة لا قيام لها بعدها.

فحظر الخمر الذي بدأ بصورة شرعية عام ١٩١٩ واستمرَّ حتى عام ١٩٣٣، يظهر سيادة اخلاقية بروتستانتية محافظة متشددة، في النظام الاجتماعي الأميركي تستمد دفوقاً جديدة في أزمنة الجلجلة والتخبط، شأن اليقظات الكبرى التي عرفتها الأرض الأميركية منذ وصول المتطهرين الى هذه القارة التي أرادوا أن يؤسسوا عليها القدس الجديدة. وقد وضعت ازمة عام ١٩٢٩ ونتائجها، الايمان بالحداثة والتقدم الذي صاغته حضارة الشمال الصناعية، موضع اتهام عميق. كانت الأزمة في التأويل الذي قدمه المهدويون السلفيون، آية ودليلاً على عقاب انتقامي من الله يجازي به ارتداد اميركا، واعلاناً بقرب عودة المسيح وظهوره(١٤).

وهذه القدرة على إدراج احداث العالم في تعاقب سببيات تخضع لمشيئة الله التي يحتفظون لأنفسهم بحق تفسيرها وتأويلها ستسمح لهم بأن يستخلصوا من كافة أنواع الأزمات التي عاشها ويعيشها المجتمع الأميركي إلى يومنا هذا، حججاً، ليشخّصوا الداء ويعرضوا شفاءه بالفداء.

(١٣) سنكلير لويس، «إلمر غانتري»، نيويورك، هاركورت، بريس (الطبعة الاولى ١٩٢٧).
(١٤) جيمس دانفيدسون هانتر، المرجع السالف الذكر ص ٣٩.

أصوليون سياسيون وانجيليون اجتماعيون

منذ غداة الحرب العالمية الثانية اقترنت الأصولية بالتيارات «الأكثر رجعية» على المسرح السياسي، وبالعداء الحاد للشيوعيات الذي اتسمت به الحرب الباردة وبمطاردة المخالفين. وفي هذا السياق بعث بعض اللاهوتيين المؤمنين بعصمة الكتاب المقدس من جهة والمحرجين من جهة ثانية بالعلاقات بين الأصولية وأقصى اليمين، مصطلح «إنجيليين». والرسالة الإنجيلية هي بالنسبة لاصحابها رسالة دينية واجتماعية قبل أي شيء آخر، وهي لن تدخل المقالات السياسية إلاّ لاحقاً، أي مع الحركة الكبرى التي شهدتها أواسط السبعينات.

كان الانجيليون يعارضون في العالم البروتستانتي الأميركي، أولاً وقبل كل شيء التسميات التي يطلق عليها وصف «الليبرالية» مشددين على التقوى الشخصية والموضوعات الخلقية المستمدة حرفياً من النصوص المقدسة - في حين أن الرغبة في الحضور في العالم كانت أوضح وأصرح لدى خصومهم.

يعكس تطور البروتستانتية «الليبرالية» في عشريات ما بعد الحرب، طفرات الرأي العام الأميركي «المستنير». وكانت تمت بنسب صريح في كثير من وجوهها الى دين ثراء، يبرر التمتع بالازدهار الاميركي. فقد زاد الانتماء الى مختلف الكنائس وارتفع من نسبة ٤٣٪ من الأميركيين عام ١٩٢٠ ليصل الى ٦٢٪ عام ١٩٥٦. كان هؤلاء المؤمنون الجدد العديدون يبحثون في رأي عالم الاجتماع مارتن مارتي «عن وسيلة تبرر رضاهم عن أنفسهم وتهدىء قلقهم وتبارك نمط معيشتهم وتنظم الحقيقة والواقع المحيطين بهم. وهكذا وفد على الدين ملايين الأشخاص وكانت البروتستانتية المستفيد من ذلك»[١٥].

وانطلاقاً من الستينات انتقلت البروتستانتية الليبرالية من الرضا عن الذات الى الانشغال «بأميركا الأخرى»[١٦]، أميركا الفقراء و«الغيتو» والأقليات، وذلك بصورة موازية للبرامج الاجتماعية الهامة التي اطلقتها حكومتا كينيدي وجونسون «لمحاربة الفقر» وإدخال الأميركيين الذين ظلوا على قارعة الجادة، في حركة الازدهار العام

(١٥) مارتن مارتي؛ الامبراطورية الدينية، نيويورك، دايال ١٩٧٠. اورده هانتر في المرجع السالف الذكر ص ٤٢.

(١٦) وفقاً لعنوان كتاب مايكل هارنغتون. اميركا الأخرى. بلتيمور، منشورات بنغوين ١٩٦١ شكّل هذا الكتاب حدثا في حينه وفتح أعين أميركا الثرية على جزئها المخفي المغيّب أي ذاك الذي يعيش في المناطق الريفية وكذلك في الضواحي ومراكز المدن المهجورة.

واعادة ادماجهم بها. وقد ظهر عزم الكنائس هذا على ان تكون حاضرة في «العالم»، وأن تحمل إليه شهادة المسيح مبرزة موضوعات العدالة الاجتماعية، في نفس اللحظة التي ظهرت فيها مجهودات مماشاة العصر والحضور في العالم التي سيطبقها مجمع فاتيكان الثاني في العالم الكاثوليكي.

أثارت هذه الظاهرة في كلتا الحالتين معارضيها، ففي الولايات المتحدة ستعرب التيارات الانجيلية عن ارتياب عظيم ازاء توجهات البروتستانتيين الليبراليين الاجتماعية لأنها تفضي في رأي بعض منها إلى اعادة النظر في الرأسمالية، ولأنها تُمارس على حساب البحث عن الخلاص والسعي إلى العالم الآخر. وهكذا فإن ج. هوارد. بيو وهو إنجيلي مرموق ومدير شركة نفطية، كتب في ايار/ مايو ١٩٦٦ مقالة كانت مقروءة جداً في مجلة رديرز دايجست، يحذِّر فيها القراء من كل نشاط سياسي مذكراً بأمثولة المسيح «الذي رفض هو وحواريه الثورة إزاء مشكلات عصره السياسية والاقتصادية والاجتماعية مع أنها لم تكن أقل جسامة ولا ريب من المشكلات الجسيمة التي نواجهها نحن حاليا»... وقال بوضوح ما بعده وضوح إن علينا بادئاً أن نسعى وراء ملكوت الله ونصفه، ثم أشار بدقة متناهية الى أن «هذا الملكوت هو في داخلنا»[١٧].

ووفقاً لكثير من المراقبين فان تقابلاً مطلقاً أو تعارضاً مطلقاً كان يمايز الليبراليين والانجيليين فيما عنى الالتزام الاجتماعي والسياسي طيلة الستينات. والبعض يرى الآن في المنحى والميل العظيم للكنائس الليبرالية إلى المسألة الاجتماعية، سبباً لأفولها وتراجعها وعلّة التوسع الانجيلي ابتداء من العشرية التالية. «فالرعية كانت تتهم رجال الدين بالتخلي عن مسؤوليتهم الأولى التي هي الرد على حاجات المؤمنين الروحية الشخصية والوعظ بأم الكتاب والدعوة للإيمان بالمسيح. أمّا الكهنة فانهم كانوا يوبّخون المؤمنين لأنهم لا يهتمون بالعالم كمسيحيين ولا يصغون ولا يحفلون بصراخات البشرية المعذبة التي تطلقها أمام أبوابهم». كان كلا الطرفين محقاً جزئياً.

لكن النتيجة كانت انخفاض عديد أعضاء الكنائس الليبرالية إذ استدار كثير منهم نحو الكنائس الانجيلية إمّا بحثاً عن جواب على حاجتهم إلى قيادة روحية أو سعياً إلى ملاذ[١٨].

تجلى هذا النفور من الكنائس الليبرالية البروتستانتية لأول مرة منذ قرنين، في

(١٧) اورده روبرت ووث ناو في «البعث السياسي للانجيلية الاميركية» في ليبمان وووث ناو (الحق المسيحي الجديد، التعبئة والشرعية). نيويورك. منشورات الداين ١٩٨٣ بالانكليزية.

(١٨) جيريمي ريفكين (مع تد هوارد) «النظام المنبثق. الله في عصر الندرة» نيويورك، منشورات أبناء ج. ب. بوتمان بالانكليزية ١٩٧٩ ص ١٠٢.

الإحصائيات عام ١٩٦٧، وقد طال هذا النفور عشرة من أهم «الملل» او الطوائف بينها اللوثرويون والأسقفيون والمنهجيون (طائفة تشارلز وجون ويزلي) والمشيخيون والأبرشانيون. وفي عام ١٩٧٠ جاء دور الكنيسة الكاثوليكية الاميركية لتعلن عن أول انخفاض في عدد أعضائها منذ بداية القرن. ويسجّل دين كيلي، وهو أحد أوائل علماء الاجتماع الذين لاحظوا هذه الظاهرة، بهذا الصدد: «في الحين الذي كانت الكنائس الليبرالية فيه تجاهد لدعم مطالب الأقليات والفئات المحرومة اقتصادياً وسياسياً، تولّت المجموعات الطوائفية (كالانجيليين مثلاً) تجنيد أعضاء جدد في هذه القطاعات بالذات من المجتمع، بنجاح أكبر»(١٩).

الشفاءات العجائبية وعلم الشفاء الاجتماعي

يبقى أنه لا يمكن تقليص هذا الانقلاب في المنحى - الذي تتيح الاحصائيات توقيفه بوضوح في نهاية الستينات ومطلع السبعينات(٢٠) - الى مجرد تقابل او تعارض بين تراجع الكنائس الليبرالية المتوجهة نحو العالم وبين نجاح الكنائس الانجيلية المتوجهة حصراً نحو الخلاص الشخصي والعالم الآخر. فالانجيليون يملكون هم ايضاً ممارسة اجتماعية هامة حتى ولو كانوا لا يستخدمون ذات الرموز والدلالات التي يستخدمها البروتستانت الليبراليون، للاعراب عنها. وتتم هذه الممارسة على مستويات مختلفة ابتداء بالرعوية (قرية او حي) وصولاً إلى تكوين شبكات قومية تستخدم وسائل الاعلام الكبرى - الصحافة والاذاعة أولاً ثم التلفزيون - لبث رسالة اجتماع جديد واعادة تكوين طوائف وجماعات المؤمنين التي ستستهدف، في بعض من عناصرها المكونة، لاحقاً، اي ابتداء من اواسط السبعينات، تحويل أميركا سياسياً وذلك عبر معاودة تنصيرها.

يتم تناول الشرور والآلام الاجتماعية في رؤية الانجيليين، وتُعالَج عبر تعرية الخطيئة وفدائها. وهم يجاهدون للبحث عن سبب الشر والألم في الابتعاد عن الله. فاذا زال الابتعاد شُفي الشر وعاد كل شيء الى الانتظام الذي كان عليه. مقر الخطيئة هو الفرد، وخلاص هذا الأخير هو الذي يتحكم بخلاص المجموعة. وهذا الموقف الذهني يتيح فهم

(١٩) دين كيلي: لماذا تنمو الكنائس المحافظة، دراسة في علم اجتماع الأديان: منشورات هاربر وراو ١٩٧٢، الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص ٢٥ من المقدمة.

(٢٠) انظر المنحنيات العديدة التي نشرها دين كيلي في المرجع السابق الذكر.

كثير من أنماط العمل التي يفضلها هذا التيار الديني: ضرورة الإهتداء الفردي مجدداً أو عمادة الراشدين (حرفياً المولدون ثانية)، والأهمية التي يوليها لتجليات الروح القدس التي تعرب عن نفسها بخاصة بتكلم اللغات (حرفياً التكلم بالألسنة) وكذلك بالشفاءات العجائبية، وأخيراً الموضوعة المركزية التي هي موضوعة الأسرة وتنظيمها الاخلاقي - والتي سيبدأ غزو المجتمع المدني والدولة في النصف الثاني من السبعينات - إنطلاقاً منها.

وكما رأينا فان السياسة في عشريتي: ما بعد الحرب العالمية، كانت قضية المجموعات الأصولية السلفية الضيقة والموسومة بتعاونها مع أقصى اليمين. أما «الانجيليون» فانهم يعالجون إنطلاقاً من الفرد والأسرة والمجتمع المدني. فمعاودة التنصير «من فوق» التي مارسها الأصوليون تملك ظهوراً ساطعاً (للعيان) ولكنها قليلة التعبئة لجمهرة الأهالي. وبالمقابل فانه اذا كان لمعاودة التنصير «من تحت» التي يمارسها الانجيليون آثارها على مستوى الجماهير، إلا أنها تعتبر عامة ظاهرة تُقى وانفعال في حين يظل بُعدها الاجتماعي السياسي مغيباً على وجه العموم.

وثمة شخصيتان تجسدان على الصعيد القومي الأميركي هذا التيار الأخير: بيلي غراهام وأورال روبرتس. فأما بيلي غراهام فانه سيستولي، غداة الحرب العالمية الثانية، على طرائق الوعظ الانجيلية التي أشهرها في النصف الأول من القرن الواعظ بيلي صانداي، ولكنه سيؤلف بينها - اي بين هذه الطرائق وبين الاستخدام الكثيف لوسائل الاعلام الكبرى - كالصحافة المكتوبة والاذاعة ثم التلفزيون. كان بيلي صانداي (١٨٦٢ - ١٩٣٥) مع شارلز فيني (١٧٩٢ - ١٨٧٥) ودوايت مودي (١٨٣٧ - ١٨٩٩) أحد رواد انجيلية الجماهير: فقد طوروا الى حد الكمال تقنية «الإحياءات» المتجولة، أي التجمعات الحاشدة تحت خيم مركبة تحفرها شبكة من الوعاظ المحليين، وتخلق بجو المهرجانات الكبرى الذي يسود فيها، توتراً خارقاً في جمهور «متحمس» من سماع المواعظ التي يتجاور فيها وصف العذاب الأزلي الذي ينتظر الخاطىء مع الأمل الأسمى الموهوب لمن يهتدون الى المسيح ويعودون اليه في نهاية الاحتفال. وبما أن الهبات والتبرعات تساعد على التحلل من الخطيئة، فان صانداي وزملاءه الذين كانوا رجال أعمال أريبين ماتوا عن ثروات هائلة. وقد كانت الأوساط القيادية تقدر هؤلاء الانجيليين تقديراً عالياً - حتى ولو لم تكن لديهم رسالة سياسية واضحة - بسبب قدراتهم على تلقين جمهرة مستمعيهم «القيم المسيحية» التي يفترض أنها تحميهم من كل عدوى للأفكار الماركسية أو الاشتراكية.

بعد الحرب، كان بيلي غراهام واعظاً شاباً يعد بالكثير، حين استرعى انتباه قطب الصحافة، ويليام راندولف هيرست، الشخصية التي يرسم ملامحها «فيلم المواطن كين» الشهير. في عام ١٩٤٩ يعطي هيرست اشارة اطلاق غراهام، فلا يلبث هذا الأخير ان يصبح شخصية ذات بعد يغطي الولايات المتحدة كلها. فبعد ذلك بسنة سيبدأ الوعظ من الإذاعة حيث يتسمع إليه نحو من ١٥ مليون شخصاً. وفي عام ١٩٥١ يبدأ الوعظ من التلفزيون فيصبح تبعاً لذلك أحد المشاهير الأميركيين، ثم العالميين بعد ذلك. وسيساعد بقوة الرسالة الانجيلية على الخروج من العالم الذي كانت لا تزال حتى ذاك محدودة اساساً بحدوده، اي الشرائح المتدنية التعليم من السكان الجنوبيين لحزام الكتاب المقدس. وانما يعود الفضل الى بيلي غراهام في «تحويل الديانة الانجيلية إلى ظاهرة ثقافية مركزية»(٢١). فهو أليف الرؤساء الأميركيين ولاسيما ريتشارد نيكسون الذي سيصبح «كاهنه الخاص غير الرسمي»(٢٢) وذلك الى حين يحل مكانه جيري فولويل لدى رونالد ريغان ـ الا أن غراهام سيحرص كل الحرص على ألاّ يعطي مقالاته مضموناً سياسياً صريحاً وذلك ليوضح الفارق بين هالته وشهرته العالميتين من جهة، وبين التجنيد الأكثر محدودية الذي تحققه الدوائر الأصولية بحصر المعنى، من جهة أخرى.

وكذلك كان الحال مع واعظ آخر امتدّ عمله الوعظي من فترة ما قبل الحرب حتى نهاية الثمانينات، أورال روبرتس. ويرمز روبرتس، أكثر من غراهام الذي جعلت منه شهرته الخارقة شخصية على حدة،«داخل التيار الانجيلي، الى القسيس الذي يهدف إلى إعادة تنصير المجتمع «من تحت» اي ذلك التنصير الذي يجعل من الفرد نقطة انطلاقه لشفاء الآلام والشرور الاجتماعية.

ولد روبرتس عام ١٩١٨ من أسرة وعّاظ خمسينيين، وأوشك في مراهقته ان يموت مسلولاً لولا أنه شُفي بصورة «عجائبية»(٢٣). وفي عام ١٩٣٦ يتلقى «العمادة في الروح القدس» ويبدأ بالتكلم باللغات متلفظاً وهو في حالة جَذْب، كلمات لا تعرفها الناس. وسيصبح خلال عشر سنوات واعظاً في كنيسة خمسينية، ثم يتخلّى عن قسوسته لينصرف بالكامل الى غزو الأرواح بالشفاء العجائبي. وفي عام ١٩٤٧ يقيم

(٢١) جيفري ك. هادن، وأنسون شوب «الانجيلية المتلفزة، والدين والسياسة على تخوم الله». نيويورك منشورات هنري هولت وشركاه. بالانكليزية ١٩٨٨ ص ١٢٠.

(٢٢) نفس المرجع. ص ١٦٩.

(٢٣) انظر سيرة حياته الشديدة التوثيق التي كتبها ديفيد ادوين هاريّل جونيور تحت عنوان «اورال روبرتس، حياة اميركية»، بلومنغتون منشورات جامعة انديانا. الانكليزية ١٩٨٥.

مقره العام في تولسا بأوكلاهوما، المركز الجغرافي للولايات المتحدة. ومن هناك سيبدأ إشعاع «حملاته الصليبية من أجل المسيح». ومع أنه سيطور تقنيات سابقيه من الوعّاظ الجوالين الى حد الكمال، الا أنه سيدفع بها الىٰ أبعاد عملاقة: فالحملة الصليبية تحدد لنفسها كهدف سنوي «كسب مليون روح للمسيح» وهي صياغة، تؤلف بين الرعوية التقليدية وبين هاجس الكم في التسويق على الطريقة الأميركية، وتذكر المرء بملايين سندويشات الهامبرغر التي كان صاحب الغذاء السريع ماكدونالد يتباهى ببيعها في ذات الفترة.

لكن الامساك بقيود ومحاسبة اولئك الذين تمّ «خلاصهم» والسعي وراء آخرين ومراسلة كافة اولئك الذين يرسلون هبات وتبرعات لتمويل هذه الحملات، استدعى قيام منظمة او تنظيم جبار. في عام ١٩٥٤ بدأ روبرتس يشتري ساعات بث تلفزيونية فأصبح بامكان كل مشاهد تلفزيون ان يراه يضع يديه على المرضى ثم يصرخ فيهم «اشفوا!» ونادراً ما كان التأثير مباشراً. لكن الصدمة كانت تحدث لدى بعض «المرضى» - الذين يعانون من أعراض جسدية لاضطرابات ذات أصل نفساني (كما هو الحال أحياناً في هذا النوع من الظاهرات) - خموداً في هذه الأعراض. فحين يضع روبرتس يديه على المريض فانه يطارد الشيطان الذي تغلغل في الانسان ويجبره بقوة ايمانه بالله الذي يدّعي أنه وسيلته - على الخروج. والصراخ الذي يطلقه المريض «المأخوذ» عندما يصل التوتر إلى أقصاه - كمقدمة مألوفة للاغماء - يصبح صرخة الشيطان المسعورة بعد اكراهه على ترك فريسته. تثير هذه الممارسات في الذهن اجمالاً تقليداً «لعلم الابليسيات» الذي يذكّر بعصور القرون الوسطى بأكثر مما يذكر بأميركا الخمسينات. وقد تسببت لروبرتس منذ عام ١٩٥٥، بنزاعات مع الأصوليين الذين لا يؤمنون بشفاءاته العجائبية والذين يمتلكون رؤية أكثر تسيساً ويتهمونه بتقديم صورة سخيفة عن الدين ومسيئة للقضية المشتركة. والواقع أن شفاءات روبرتس المتلفزة باتت تتعرض منذ عام ١٩٥٦، لتنديد النيويورك تايمز، صحيفة المؤسسة العلمانية العمومية الممقوتة، إذ ترى فيها تحايلا وخداعاً.

لكن هل ينبغي القنوع بهذا التنديد والاكتفاء به لفهم الدلالة الاجتماعية لهذا النمط من الاحداث؟ هناك في حالة اورال روبرتس (كما في حالة جيم باكّر) ظاهرتان تدوران بصورة متزامنة على مستويين مختلفين:

- فهناك من جهة أولى نشاطات الواعظين التي أتاحت لهما تحقيق ثروات هائلة بالتماس وتوسل كرم المؤمنين الذين كانوا يغدقون عليهم الوعود التي لا يستطيعان

الوفاء بها لأنها تتعلق بخلاص الروح (وبل بصحة الجسد) الذي هو مادة اتفاقية عرضية لا يضبطها ضابط. ثم ان التوظيفات التي وظفاها بالدولارات التي جمعاها، كانت عرضية واتفاقية هي الأخرى. وهكذا فان باكّر اضطر، شأن روبرتس الى التواري عن المسرح العمومي بعد افلاسات مدوية.

- وهناك من الجهة الأخرى نمط الخلاص الذي كان الواعظان يقدمانه والذي كان يستجيب للطلب الذي صاغه ملايين الاميركيين بصورة مختلطة مشوشة. فهؤلاء كانوا يعربون - بواسطة المشاركة المالية بخاصة - عن إيمانهم بوساطة هذين الشخصين، ثم فيما عنى روبرتس بقدرته على الشفاء العجائبي.

وهذا المستوى الثاني من الظاهرة هو مستوى يتطلّب تحليلاً أكثر دقة ولطافة من التنديد بالمحتالين والنصابين، ولا يمكن تقليصه أو تحجيمه الى مجرد شفقة سموحة بالجماهير المسحوقة السريعة التصديق. فحين يتوجّه الوعّاظ الانجيليون الى أفراد ليضعوهم في حالة اتصال مباشر مع الملأ الأعلى فانهم يتيحون لهم أن يتجاوزوا وسطهم الاجتماعي او التنظيمي وأن يتساموا عليه بدون أن يكون عليهم أخذ هرميات ومراتب السلطة والمعرفة أو الثروة بعين الاعتبار. كل انسان يمكنه الخلاص، سواء أكان غنياً أم فقيراً، أسود أو أبيض، مزارعاً أو رجل أعمال. فللروح نفحات وهي تضعها حيث تشاء، أو على الأقل حيث يوجهها الواعظ. بهذا لا يعود للأصل السلالي العرقي أو العائلي أهمية. وهذا أمر نراه بوضوح في حالة العمادة بخاصة: فطقس انتماء الى طائفة أو متحد، مثل طقس عمادة الأطفال المولودين، يفقد في نظر الانجيليين دلالته لصالح عمادةٍ الراشد التي تتم برضاه الكامل كمُعَمَّد وبوعيه التام. أو الفرد المستنقذ فيجد مكانه الحقيقي ومرتبته الحق وسط مجتمع المصطفين المختارين.

تتم تجربة الخلاص الفردية هذه وفق أشكال متنوعة نسبياً وذلك تبعاً لمختلف التوجهات التي تتجاور وتتطابق في عالم الانجيلية المعاصر. ففي مملكة ألعاب جيم باكّر المسيحية (الديزني لاند المسيحية) وفي «ارث اميركا» تجري عمادة الراشدين في ضرب من حوض المياه الدافئة حيث يُغطَّس المعمّد فيها بثيابه كلها. أمّا لدى الخمسينيين او اللدنيين، فان العمادة في الروح القدس تكون على وجه العموم مناسبة ليظهر المصطفي الجديد أو المختار الجديد ان الروح يسكنه وذلك بأن «يتكلم بالألسنة»، أي بأن ينطق بلغة مجهولة من البشر: عنينا بسلسلة من الأصوات التي لا يفهم معناها إلا الله وحده. ومرجع هذه الممارسة هو رواية العَنْصَرَة كما تنقلها أعمال الرسل (السفر الاول، ٢): فالرسل هؤلاء خاطبوا شعوب مختلف مناطق الشرق الاوسط

القديم بالتكلم الى كل منها بلغة أهلها - مع ان الرسل لم يتعلموا هذه اللغات مطلقاً. أما في حالة الخمسينيين (اصحاب العنصرة الجدد) فانه ليس «للمعجزة» ذات الفحوى ولا ذات المؤدّى: ذلك أن أحداً لا يتكلم بلغة بشرية لا يفهمها المتكلم بها - وانما عبر «لغة» إلهية لا يفهمها مَنْ حقّ عليهم الموت. وهنا ايضاً تتساوى الكافة (الخلق) امام الخالق: فمعارف العالم لا تفيد بشيء في ثكنه السر الذي لا يوصل إليه غير الايمان. ولهذا الايمان ذات القدر من القوة والغزارة - والقيمة - لدى المزارع الجنوبي الأمي أو لدى الاستاذ الجامعي أو لدى رأسماليي الشاطىء الشرقي. أمّا الشفاء العجائبي الذي يعتبر عادة كالرمز بإطلاق، لاحتيال الطبيب وتخلف المريض العقلي فانه يندرج في عملية مقاضاة مماثلة او مساءلة مماثلة لهرمية المعارف والكفاءات، الاجتماعية، وذلك بدفع منطقها الى غايته. فحين يضع اورال روبرتس يديه على الفرد، فانه يضع هذا الأخير في علاقة مباشرة مع الله ويقوّم نظاماً اختلّ نتيجة لانبثاق الآفة أو الألم الذي هو من أصل شيطاني - ويعيده الى سابق ما كان عليه. فهو لا يجعل من الجسد المتألم المعاني موضوعاً مجرداً أي غير حالٍ ولا متجسدٍ لتشخيص او لتدخل طبي، وانما ناقل او حاملة الاتصال الفضلى للاتصال مع الوسط الخارجي. والشفاء يعيد هذا الاتصال بعد انقطاع، لأنه يؤدي إلى انخراط الكائن المتعافى في جماعة جديدة او متحد جديد من المختارين والمصطفين.

تندرج هذه العملية داخل ممارسة اجتماعية تسير في الوجهة المعاكسة لممارسة الكنائس الليبرالية: فالمسألة هنا ليست مسألة المساعدة على التوصل الى الرفاه والغبطة في هذا العالم، لتسجيل أو لترجمة الشاغل المسيحي ازاء الانسان بصورة مثالية، وانما انقاذ الفرد أولاً وذلك بتقويم علاقته المضطربة مع الخالق واعادتها الى ما كانت عليه ثم تزويد هذا المستفيد من الخلاص باجتماعية جديدة ثانياً وذلك بإدخاله في جماعة او متحد وتحركه بكله وبجميعه الفضيلة المسيحية ويلهمه الروح القدس..

الشَعْنون الكاثوليكي

في نهاية الستينات بدأت هذه الحركة التي ظلّت مقصورة على الأوساط الخمسينية البروتستانتية - أي على أكثر السنن الانجيلية تقوية - تتغلغل - في الكاثوليكية الاميركية. وسيكون لهذا الحدث أهمية كبيرة جداً، ليس فقط في الولايات المتحدة حيث امتدّ نفوذ «معاودة التنصير من تحت» الى خارج عالمه الأصلي - وإنما في العالم الكاثوليكي

فيما وراء الحدود الأميركية. ذلك أننا سنجده في أساس جملة صالحة من حركات التجدد اللدنية التي ستنتشر في أوروبا اعتباراً من عام ١٩٧٥. وفي أميركا بدأ بعض العامين الكاثوليك المدرسين في جامعة دوكين يهتمون بتجارب الخمسينيين البرتستانت[٢٤] عام ١٩٦٧.

وإذْ تلقوا منهم المعمودية في الروح القدس فانهم بدأوا التبشير وطالوا على نحو خاص طلاباً ومعلمين في جامعة نوتردام، أحد الاقطاب العظمى للنشاط الكاثوليكي الثقافي لما وراء الأطلسي. وبين منتصف عام ١٩٧١ ـ تاريخ ظهور أول نشرة للخمسينيين (أو اللدنيين) الكاثوليك (الميثاق الجديد او العهد الجديد) وبين عام ١٩٧٨ حين سيبلغ تعداد أعضاء مجموعات الصلاة المنخرطة في هذا التيار نحواً من ستماية الف عضو، تبدو المسافة التي قطعها هؤلاء وحجم ظاهرتهم واضحين. فمنظورهم الديني موازي لمنظور الخمسينيين البروتستانت: فالكاثوليك الذين ينتمون الى هذا التيار كانوا يعتبرون في النصف الأول من السبعينات، أن الكنيسة المؤسسية قد أضعفتها العدوى التي انتقلت اليها من آفات المجتمع التي كان يفترض بها معالجتها، ولهذا فان الهاماً من الروح القدس هو وحده ما يسمح بالعودة إلى الينابيع من أجل تكوين طائفة مسيحيين حقيقيين في وسط المجتمع العلماني الدنيوي.

وثمة زوجان شابان كاثوليكيان حددا المشكلة حين جرى سؤالهم عنها عام ١٩٦٩، على النحو التالي: «المسيحية المؤسسية او مسيحية المؤسسات، البروتستانتية والكاثوليكية سواء بسواء، قد فشلتا بصورة جلية صريحة في ايجاد الكلمات الموافقة للتحدث الى الانسان الحديث عن خلاصه، واعتقادنا أن العمادة في الروح القدس بالهبات والأعطيات التي توليها، انما تتوجه بصورة جذرية الى الانسان الدنيوي العلماني»[٢٥]. وحين يبدأ مجمع فاتيكان الثاني بمماشاة لغة العالم ولسانه بأن يتيح أداء القداس باللغة المحلية وليس باللاتينية، فان الكاثوليك اللدنيين يسيرون في الوجهة المعاكسة: «فالكلام باللغات او النطق بالألسنة» بمقالات لا يفهمها البشر، تعيد أبعاد السر الألهي وتسترجعها كاملة[٢٦] وانما يعثر المسيحي من جديد على القواعد المنظمة لحياته الخاصة ولسلوكه العمومي في مجتمع علماني دنيوي لم يعد يزوده بالمعنى،

(٢٤) ميريديث ماك غاير: «الكاثوليك الخمسينيون. الهبة اللدنية والسلك في حركة دينية» منشورات جامعة الهيكل، ١٩٨٢ بالانكليزية ص ٥.

(٢٥) نفس المرجع ص ٣.

(٢٦) نفس المرجع ص ٢٢.

انطلاقاً من اعادة تنشيط علاقته الفردية بالخالق ذلك أن الكنيسة لم تعد تمارس سلطتها العقائدية كما ينبغي.

لكن الحركات الخمسينية الكاثوليكية، شأن نظيراتها البروتستانتية، تظل مقصرة فيما عنى منظور تحويل ومعاودة تنصير مجمل المجتمع. وهي لا تبدي طموحات سياسية وتكتفي بأن تهدف الى انشاء هيكليات اعادة اجتماعية طائفية او متحّدية. وسيظل هذا الموقف غالباً مسيطراً في التيار الانجيلي الأميركي حتى منتصف السبعينات. ومع انتخاب المعمداني «المولود ثانية» جيمي كارتر لرئاسة الولايات المتحدة تبين للملأ انه بات لبعض هؤلاء الانجيليين طموحات تتعلق بالدولة نفسها.

الدخول الى السياسة

مجلتا تايم ونيوزويك الاميركيتين جعلتا من عام ١٩٧٦، «عام الانجيليين» وهذا العام، هو على الأقل السنة التي وعت الصحافة فيها هذه الظاهرة إذ أصبحت تستحق الاهتمام في نظرها من اللحظة التي بدأت تترسّخ فيها على المسرح السياسي. وقد ربط القوم هذه الانجيلية في مرحلة أولى بالانبعاث الخلقي، إذْ كان يُفترض بالرئيس الجديد ان يجسّد هذا الانبعاث الاخلاقي بعد فضيحة ووترغيت التي وصمت الطرائق والوسائل التي يستخدمها السياسيون. أنها لم تكن الانجيلية مرادفة للمحافظة السياسية ولها وحدها: فجيمي كارتر هو مرشح الحزب الديموقراطي، النموذج الأصلي لما يسمى فيما وراء الأطلسي بالليبرالي، وهو وصف يوازي تقريباً اليسار الاشتراكي الديموقراطي في أوروبا.

في مرحلة ثانية، مع انتخاب رونالد ريغان عام ١٩٨٠ ثم اعادة انتخابه بعد ذلك بأربع سنوات، تحولت العلامات والشارات: فالرئيس الجديد حظي بتأييد واسع من الحركات السياسية الدينية التي تنتمي الى الانجيلية أو الأصولية (وسيبدأ المصطلحان بالتداخل منذ ذاك) - والتي تقع على أقصى يمين رقعة الشطرنج السياسية. كان أكثر هذه الحركات ظهوراً أغلبية جيري فولويل الاخلاقية، الا انها لم تكن لوحدها: فثمة مجموعات ضاغطة عديدة بدأت تتشكل لهدف نهائي هو التأثير على القرارات السياسية من أجل معاودة تنصير أميركا. وحقل نشاط بعض من هؤلاء، محدود - مثل المطالبة بالصلاة في المدرسة او حظر الإجهاض - إلا أنها تدرجه ضمن منظور إجمالي. فالمسألة لم تعد مسألة ايجاد اجتماعية جديدة لمسيحيين متجددين داخل طائفة من

المختارين، وانما تحويل النظام السياسي انطلاقاً من المدرسة بما هي نقطة تمفصل بين العائلة والمجتمع المدني[٢٧]. وكما يكتب جيري فولويل في برنامج عمله فإن ثمة «خمس مشكلات عظمى لها نتائج ومتضمنات سياسية ينبغي للأميركيين الأخلاقيين ان يكونوا مستعدين لمواجهتها، هي: الإجهاض، الجنسية المثلية، الفجور (البورنو)، الانسانوية وتدمير الأسرة»[٢٨].

ولا يكفي لشفاء هذه المعضلات ان يكون الانسان مستفيداً افرادياً من الخلاص بل لا بدّ كذلك من انقاذ اميركا. وهكذا فان ثقافة سياسية ـ دينية انبثقت في الولايات المتحدة مع هذا النمط من الحركات: فهي تستعير من السنن الأصولية او التقليد الأصولي لما بعد الحرب، الشاغل السياسي ـ وهي تريد ان تغزو السياسة انطلاقاً من الاخلاق الفردية المتهدّدة في المجتمع العلماني الدنيوي (وليس انطلاقاً من معارضة الشيوعية كما كان الحال إبّان الحرب الباردة) وهي تستبقي من السنن الانجيلية لسنوات الخمسينات والستينات أشكال تعبئة الجماهير وهيكليات خلق وابتداع مجتمعية، جديدة، ولكنها تتجاوز بهذه الأشكال والهيكليات مرحلة تكوين طوائف ومتحدات ما دون سياسية من المؤمنين الحقيقيين، لتشنّ بها هجوماً لاحتلال الكابيتول.

ومسألة الاجهاض التي يضعها فولويل على رأس «المشكلات العظمى ذات النتائج والمتضمنات السياسية» تقع على تقاطع الخاص والعمومي. فهي رافعة تتيح ممارسة الضغوط على الدولة بالانطلاق من الاسرة، لتعبئة المجتمع المدني. وأصل هذه المسألة في الولايات المتحدة هو حكم المحكمة العليا عام ١٩٧٣ في قضية «رو» ضد «ويد» التي قضت بناء على طلب امرأة حامل بجعل الإجهاض مشروعاً[٢٩]، ويرى الأصوليون ان هذا الحكم يناقض صراحة أكثر تعاليم وأوامر المسيحية قداسة ـ ولاسيما الوصية السادسة: «لا تقتلْ»، في حين ان سلطات الدولة التي أذنت بانتهاك شريعة الله، وضعت نفسها خارج الشرعية العليا، الأمر الذي يجعل العصيان المدني مشروعاً وذلك باسم إطاعة المسيح. او كما يكتب فولويل: «ليس ثمة مجال لأن يعصي المواطنون القوانين إلاّ عندما ينتهك القانون البشري القانون الإلهي»[٣٠].

ألّفت الحركات الأصولية بين عدة استراتيجيات من أجل الكفاح ضد هذا القانون

---

(٢٧) قارن في الفصل الثاني مع استراتيجية حركات معاودة التنصير الكاثوليكية في أوروبا.

(٢٨) فولويل. المرجع السالف الذكر ص ٢٥٢.

(٢٩) النص والتعليقات عليه موجودان في كتاب ماري فرانس توانيه: المحكمة العليا، القرارات الكبرى. منشورات نانسي الجامعية ١٩٨٩ بالفرنسية، ص ١٦٩ وما يليها.

(٣٠) المرجع المذكور ص ١٦.

«الكافر»: فأكثرها جذرية إئتلفت في جمعية «عملية الخلاص التي تستمد اسمها من أحد الأمثال التي يقول نصّها في الرواية الأصولية: «انقذوا المحكومين ظلماً بالموت ولا تتخلفوا لتركهم يموتون»[٣١]. وينظم الفاضلون شريط حصار يطرق العيادات والمستشفيات التي يمارس فيها الإجهاض ـ مجبرين البوليس على تفريقهم بالقوة. والصور التي تبثُها وسائل الاعلام لهؤلاء تثير في الذاكرة بصورة، لا محالة، صور التوقيفات التي كان يعمد اليها ذات البوليس لمعارضي حرب فيتنام قبل ذلك بعشر سنوات. ان تاكتيك التحسيس هو نفسه، لكن اولئك الذين يريدون ان يكونوا وجدان المجتمع ضد إعتباط وإستنساب وظلم الدولة انتقلوا من أقصى الطيف السياسي الى أقصاه.

البيت الأبيض بعد مملكة الشيطان

واذا كانت الاستراتيجية التي اختارها جيري فولويل وأصحابه أقل ابهاراً ودويا من استراتيجية الآخرين الا انها ليست أقل فعالية. اذ كما يكتب ويقول: «فان على الأميركيين ومن مسؤوليتهم إنتخاب قادة يحكمون اميركا بعدل في صراط الله ونهجه»[٣٢]. ولهذا فان الأغلبية الاخلاقية التي أنشأها عام ١٩٧٩، في اللحظة التي ستشهد فيها الولايات المتحدة أحد الاذلالات العظمى مع استرهان دبلوماسييها العاملين في سفارتها بايران، سوف تلعب دوراً هاماً في انتخاب المرشح الذي يتوقع منه ان يقيم قوانين الله وشريعته، رونالد ريغان.

كان خيار الأميركيين، بالمصطلحات الدينية، إبّان انتخابات عام ١٩٨٠ الرئاسية خياراً ضيقاً. فالمرشحون الثلاثة اندرسون وكارتر وريغان كانوا يعلنون جميعاً انتماءهم، كما تشاء تقلبات الزمن، الى الانجيلية. لكن هذه الانجيلية لم تكن تملك ذات الصورة بالنسبة لكل واحد منهم. فحين كان جيمي كارتر يبدو وكأنه يجسّد إبّان قضية الرهائن كلمة يسوع التي تشاء أن نُدير الخد الآخر لمنْ يصفعنا، فان رونالد ريغان كان يطرح نفسه كبطل الوطنية الاميركية التي تتماهى مع رسالة الكتاب المقدس وتجعل من

(٣١) الأمثال ٢٤. ١١ والرواية المستخدمة هي رواية التوراة الحية. انظر كتاب مؤسس الجمعية راندل. أ. تيري العملية الخلاص، منشورات هوايتيكر هاوس سبرينغ ديل ١٩٨٨ بالانكليزية. قارنها برواية توراة بيت المقدس التي تؤاتي بصعوبة أعظم النشاطية ضد الإجهاض. «خلص اولئك المرسلين الى الموت وأمسك أولئك الذين يجرون الى العذاب». منشورات سرف ١٩٧١ بالفرنسية.

(٣٢) نفس المرجع ص ١٥.

الولايات المتحدة بيت المقدس الجديد.

وهو يبدي خلال الحملة الانتخابية شكوكه حول صحة النظرية الداروينية ويعتبر انه ينبغي تعليم نظرية الخلق الالهي بصورة موازية لتلك النظرية في المدارس. وهو يجرم النظام التربوي «المحايد» العاري من الاخلاق، والذي يعزو اليه تنامي الإجرام وتعاطي المخدرات. وهذه كلها موضوعات تعكس أصداء أفكار الأصوليين الأكثر جذرية[٢٣].

وسيعلن ريغان امام جمعية الانجيليين القومية عام ١٩٨٢ «لقد كان اعتقادي دائماً ان هذا البلد المبارك قد وضعَ هو بخاصة على حدة، وأن تصميماً إلهياً شاء أن يضعه هنا في هذه القارة الكبيرة بين المحيطات لكي يتمكّن كافة البشر الذين يشعرون في الدنيا كلها بحب خاص للإيمان والحرية أن يعثروا عليه». وفي غمرة هذا كله سيجعل من عام ١٩٨٣ «عام الكتاب المقدس»[٢٤].

النجاح الذي حققه رونالد ريغان عام ١٩٨٠ ثم عام ١٩٨٤، ادعته حركات «اليمين المسيحي الجديد» الأصولية (الأغلبية الاخلاقية، الاقتراع المسيحي و«الطاولة الدينية المستديرة» الخ)[٢٥]، التي عَزَتْ الانتصار الكاسح الذي حققه مرشح الحزب الجمهوري الى واقعة تمكنها من تعبئة الجماهير وتعبئة مليونين الى أربعة ملايين انجيلي لا يهتمون في العادة بالسياسة، لأول مرة. وإذا كان هذا التأكيد يحتاج إلى إدخال بعض التلاوين عليه، إلا أن تحليل اقتراع عام ١٩٨٠ يتيح الملاحظة بأن الانجيليين اقترعوا، وانهم لم يعودوا منكفئين معتكفين في قلعتهم الريفية التقليدية في الجنوب العميق بل باتوا يأهلون الحاضرات الأكثر حداثة في الولايات المتحدة وأنهم يعيشون كفاعلين، طفرات المجتمع ما بعد الصناعي.

والواقع هو ان مشاركة هؤلاء بالانتخابات تزايدت زيادة عظيمة عام ١٩٨٠، بالقياس على الانتخابات السابقة، لأن نسبة مشاركة الانجيليين البيض في الولايات الجنوبية ارتفعت من ٦١,١٪ إلى ٧٧٪ بينما ارتفعت مشاركة انجيليي بقية البلاد من ٦٠,٨٪ الى ٧٤,٦٪ في حين ان مشاركة غير الانجيليين تتراجع أو أنها ثابتة. وأما فيما عنى ميلهم او تفضيلهم الحزبي فانه يتطور بصورة أكثر نفوراً خارج حزام الكتاب المقدس: فاذا كان ٥٧,٣٪ منهم قد اقترعوا لكارتر عام ١٩٧٦، فان نسبتهم انخفضت

---

(٢٣) مارّين وشوب، مرجع سالف الذكر ص ٢١٢.

(٢٤) اورده غولدنغ في المقالة السالفة الذكر ص ٣٦٩. وسيؤكد رونالد ريغان هذه المقابلات في مناسبات عدة ولاسيما في الاحتفال بالذكرى المئوية لتمثال الحرية لدى اقتراب نهاية ولايته الثانية.

(٣٥) هانتر، جيمس دافيسون: «الانجيلية، الجيل الآتي» منشورات جامعة شيكاغو ١٩٨٧ بالانكليزية ص ١٢٥.

الى ٢٨,٧٪ عام ١٩٨٠، في حين ان رونالد ريغان سيحصل على ٦٧,٨٪ من اصواتهم (مقابل ٤٦,٧٪ لجيرالد فورد عام ١٩٧٦). أما في الجنوب فان كارتر سيتراجع من نسبة ٤٠,٨٪ عام ١٩٧٦ الى ٣٨,٨٪ فقط عام ١٩٨٠ بينما سيحصل ريغان على ٦١,٢٪ من الأصوات حيث حصل فورد على ٥٩,٢٪[٣٦].

والقفزة الحقيقية في التعبئة الانتخابية الانجيلية تشير الى التأثير المتزايد لانصار «معاودة التنصير من فوق» الذي بات يقودهم اليمين المسيحي الجديد، على حساب التوجه الآخر، أي ذاك الذي يقتصر على مجرد اعادة تكوين مجتمعية المصطفين والمختارين داخل الطوائف التقوية. فأما فيما عنى اقتراع الانجيليين البيض الكثيف خارج حزام الكتاب المقدس لريغان فانه يستحق ايلاءه مزيداً من الانتباه خاصة وأنه كان المساهم باطلاق في نجاح ذلك المرشح.

ان لظاهرة نهضة الانجيلية الأميركية سياسياً، اعتباراً من النصف الثاني للسبعينات، عدة أبعاد سياسية: فهي تسجل بلا جدال منعطفاً لاهوتياً، كما أنها تعرب كذلك عن رهانات سياسية ثقافية تترجم نمط انخراط الانجيليين الجديد في المجتمع ككل.

فأما في المجال اللاهوتي، بادئاً، فإننا نستطيع ان نصف جمهرة الانجيليين حتى أواسط السبعينات بأنها «مهدوية» أو ما «قبل مهدوية». ووفقاً للمعتقد ما قبل - المهدوي، فان الامور محكومة بالتردي فلا بدّ أن تسوء وتتفاقم بلا نهاية على الأرض الى أن يصطفي المسيح مختاريه ويأخذهم من الدنيا، ليعود واياهم ويبنوا ملكوت السماوات في هذا العالم. والتعبير الذي اتخذه هذا الموقف هو تشاؤمية ثقافية وسياسية جذرية وتجهد في حمل الكمال المسيحي الى الأفراد المخلَّصين المستنقذين وحدهم لتجعل منهم المختارين لليوم الموعود. ولا تقتصر هذه السُنَّة القديمة أو التقليد القديم الذي يخترق تاريخ البروتستانتية، في أميركا على بعض فرق معزولة: فكتاب هال لندسي «المرحوم كوكب الأرض الكبير» او «المغفور له كوكب الأرض»[٣٧] والذي هو رواية

(٣٦) شميدت، كروين «سياسات المعمودية: سلوك المسيحيين الانجيليين السياسي في الجنوب واللاجنوب» في الكتاب الذي صدر تحت اشراف بايكر، تود أ. ستيد، روبرت ب. مورلاند، ولورانس و. وبعنوان «الدين والسياسة في الجنوب» آفاق ومناظير الجمهور والنخبة. نيويورك، براجر ١٩٨٣ بالانكليزية ص ٤٢ - ٤٦. ويستخدم التحليل المعطيات التي جمعها مركز الدراسات السياسية في جامعة ميشيغان. وقد جرى تحديد الانجيليين عبر ثلاثة معايير: الشهادة بأن الدين يلعب دوراً هاماً في حياتهم، ٢ - الاعتراف بأن الكتاب المقدس هو «كتاب الله وان كل ما يقوله صحيح»، ٣ - الشهادة بأنهم تعمدوا عمادة راشدين (تجربة ولادة جديدة).

(٣٧) لندسي، هال «المرحوم كوكب الأرض الكبير» منشورات غراند رابيدز، تروندرڤان ١٩٧٠، وانظر كذلك كتاب ماك كول، توماس دليڤيت، زولا، وهو من نفس النوع «الشيطان في الحرم»، شيكاغو، منشورات مودي ١٩٧٣ والفرو الروسي الآتي لاسرائيل طبعة منقحة ومزيدة في منشورات مودي ١٩٨٧.

مثيرة معادية (أو حشرية) تتنبأ بسلسلة من الكوارث تبلغ ذروتها في معركة ارمجدون بين المسيح الدجال ويسوع، قد بيع منه أكثر من عشرة ملايين نسخة لدى صدوره في عام ١٩٧٠.

مثل هذا اليأس من قدرات الإنسان على العمل من أجل الله ومن أجل الخير، انما يترجم بمصطلحات دينية التهميشَ الذي طال الغالبية العظمى من الانجيليين في فترة ما بين نهاية الحظر (على الكحول) وبين اواسط السبعينات. والواقع هو ان سنوات الحظر الثلاث عشرة قد أتاحت لأصحاب هذا التصور للبروتستانتية، ان يفرضوا إحدى قيمهم المركزية ويدرجوها في قلب النصوص والاحكام التشريعية الاميركية، وذلك حين تمكنوا من جعل السلطة التشريعية تتبنى إدخال تعديل ثامن عشر على الدستور عام ١٩١٩ يحظّر الكحول. غير ان الثقافة الدنيا الفرعية الأصولية والانجيلية خرجت مع إلغاء هذا التعديل عام ١٩٣٣، مهزومة من مواجهتها، إنْ مع عادات المهاجرين الجدد القادمين من الجنوب ومن الشرق الأوروبيين ممَنْ «يحبون المشروبات القوية» ويحتلون الضواحي العمالية، أو مع قيم انتيلجانسيا الاحياء السكنية الراقية المشبعة بثقافة لندن وباريس وبرلين، العليا.

وهكذا فان هذه الطائفة ستعيش قرابة نصف قرن ضرباً من المنفى الداخلي وستشعر، وهي الريفية الجنوبية، بشعور العجز في المعركة التي تواجهها مع قيم «الانسانوية العلمانية الدنيوية» المسيطرة والتي يبثها «الليبراليون» عبر وسائل الاعلام المكتوبة او السمعية البصرية، وعبر الجامعة، وتسندها وتؤيدها تحولات التشريع في مجالات مثل التربية او الاخلاق الفردية. وقد بلغت هذه العملية نقطة الذروة مع قرار المحكمة العليا عام ١٩٧٣ اعتبار الاجهاض شرعياً. بل ان إنفعال وتأثر هذه الأوساط كان كبيراً قبل ذلك، في عام ١٩٦٢، حين اصدرت المحكمة ذاتها قراراً يمنع الصلاة في المدارس العمومية - حتى حين يكون لهذه الأخيرة طابع مسكوني شامل كما كان الحال في ولاية نيويورك. إذ يقول النص الذي وجدت المحكمة انه غير دستوري: «الهنا القادر، نعترف بارتهاننا لك ونتضرع إليك ان تباركنا وتبارك أهلينا ومعلمينا وبلادنا». وقد استندت المحكمة الى التعديل الأول للدستور الأميركي الذي يحظّر على الكونغرس الاقتراع على كل قانون يشجع قيام كنيسة رسمية (حرفياً مؤسسة دينية) أو يمنع حرية ممارسة دين من الأديان[٣٨].

(٣٨) انظر بخاصة فيما عنى النقاشات حول دلالة التعديل الأول، ليفي، ليونارد. و. بند المؤسسة الدينية، الدين والتعديل الأول. نيويورك. منشورات ماكميلان ١٩٨٦ - بالانكليزية.

بدت «الانسانوية العلمانية الدنيوية» في رؤية الانجيليين والأصوليين وكأنها انتصرت انتصاراً نهائياً لقدرتها على ابتداع وبث قِيم غالبة مسيطرة، ثم اعطائها قوة القانون. ويبدو هذا البعد الأخير، ابتداء من الستينات، بمثابة الأمر الذي شعر به الأصوليون كتدخل مهدد جداً لهم. وهذا هو ما حضّر وأعَد الطفرة السياسية التي قاموا بها، كما لو ان الانتقال الى السياسة كان، في مرحلة أولى، موقفاً دفاعياً ومسألة بقاء ثم طموحاً الى استرداد الأرضية المفقودة.

والدعم الكثيف الذي قدمه الأصوليون لريغان عام ١٩٨٠ هو تعبير عن ذلك. إذ كما يلاحظ غاري نورث الذي هو أصولي «سياسي» بمناسبة اجتماع شهده بنفسه: «كان هناك قادة أصوليي الأمة.. يقولون للجمهور ان عام ١٩٨٠ ليس سوى بداية، وان مبادىء الكتاب المقدس يمكن ان تصبح شريعة البلاد... كان ذلك مشهداً مدهشاً: آلاف المسيحيين بما في ذلك قساوستهم، الذين آمنوا طيلة حياتهم بعودة المسيح الوشيكة، وبتزايد وتنامي قوى الشيطان وبفشل الكنيسة المحتوم في هداية العالم، باتوا ينادون اليوم قساوسة آخرين اعتقدوا هم ايضاً طوال حياتهم بمذهب الهزيمة هذا في العالم الأرضي، ولكنهم يعلنون الآن ان الانتصار على الأرض قريب..»[٣٩].

الوصول الى الجامعة

رافقت هذه الطفرة اللاهوتية نحو السياسة تحولات اجتماعية وقعت للانجيليين. فقد ظلت الاستقصاءات الكمية حول هؤلاء حتى سنوات السبعين تتفق على أنهم ظلوا في غالبيتهم العظمى بمنأى عن عشريتي الازدهار المتواصل لما بعد الحرب، وانهم يتواجدون اساساً في المناطق الريفية أو في المدن الجنوبية الصغرى (بما في ذلك الواجهة الاطلسية الجنوبية) وفي الوسط الغربي (حيث يقطن ٤٣,٧٪ منهم في حواضر يقل تعداد سكانها عن ٢٥٠٠ نسمة) وانهم أهرم سناً وغالبيتهم من الإناث والنساء المتزوجات من المتوسط الأميركي. وهذا كله يجعلهم ينتمون بصورة ملحوظة الى المجموعات ذات الدخل المتدني: ففي عام ١٩٧٨ كان ٢٥,٣٪ من الانجيليين يكسبون أقل من «متوسط» الدخل الفردي البالغ ٤٠٠٠ دولار سنوياً. والانجيليون الذين لم يكملوا دراساتهم الابتدائية (٨,٩٪) او الثانوية (٢٨,٩٪) هم اكثر عدداً بالقياس على مجمل

(٣٩) نورث، غاري اعادة بناء مسيحية، خطاب نشره معهد الاقتصاديات المسيحية، وأورده هاينز، دونالد في «الصراع لاعادة بناء أميركا» منشورات ليبمان وواثناو، مرجع سالف الذكر ص ١٣٦.

السكان. وكما يلاحظ ج ود. هانتر فان «الانجيليين المعاصرين يتواجدون بالاجمال، تواجداً واسعاً داخل المجموعات ذات التعليم المتدني او الدخل المنخفض، أو المتوسط المتدني، وفي الاستخدامات اليدوية (حرفياً وظائف طبقة عاملة). غير أن ثمة مؤشرات تشير الى ان الانجيليين باتوا بصدد الترقي داخل هذه الفئات وذلك بفضل جيل شاب أفضل تعليماً بكثير مما كان عليه الحال سابقاً»[٤٠].

وهذا الجيل الشاب المتعلم هو الذي سوف يلعب دوراً مركزياً في «انتقال الانجيليين الى السياسة» في الربع الأخير من هذا القرن: فهو بالمعرفة التي حصّلها، يغادر الهامشية التي انحصر عدد من ذويه بداخلها، ويلتحم بالعالم المديني في المجتمع ما بعد الصناعي. غير ان هذه العملية لا تترافق بالتخلي عن القيم الموروثة من العائلة ومن التأقلم مع «الإنسانوية العلمانية الدنيوية»، بل هي على العكس من ذلك، مناسبة لتعزيز إيمان منطلقة باستخدام أكثر تقنيات الحداثة تطوراً للدفاع عنه واشهاره.

حققت الاجيال الانجيلية الشابة في ميدان التعليم تقدماً هائلاً إبان السبعينات. فقد ازداد عدد المدارس الابتدائية والثانوية الانجيلية بين عامي ١٩٧١ و١٩٧٨ بنسبة ٤٧٪ بينما تزايد عدد الطلبة بنسبة ٩٥٪. وفي عام ١٩٨٥ كان في الولايات المتحدة ١٨ الف مدرسة ومؤسسة تربوية تضم مليونين ونصف مليون طالب. ومما يزيد هذه الظاهرة اهمية هو أن سنوات السبعين شهدت انخفاضاً اجمالياً في الولادات أدى الى تناقص عدد الأطفال الذين هم في سن الدراسة بنسبة ١٣,٦٪ في البلاد[٤١]. ثم ان تقدم هذا الغرب من التعليم يطال كذلك التعليم العالي. فاذا كانت نسبة الانجيليين الذين ارتادوا الجامعة في عام ١٩٦٠ هي ٧٪ فقط، إلا أن هذه النسبة سترتفع الى ٢٣٪ في أواسط السبعينات. ويلاحظ هادين وشوب أنه «ليس ثمة أي فريق ديني شهد في الحقبة ذاتها تحولاً، في علاقته مع التعليم العالي، بمثل هذا العظم»[٤٢].

وبموازاة هذا، فان التحقيقات التي اجريت في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات، تظهر ان الانجيليين، والاصوليين، هم الذين يمتلكون، من بين طائفة البروتستانت الأميركيين، أعلى نسب من الشبان الراشدين ـ فبالقياس على الليبراليين البروتستانت كان هناك بين ١٩٧٨ و ١٩٧٩ على الصعيد الاميركي، ٥٤٪ من الانجيليين الذين

(٤٠) هانتر، الانجيلية الاميركية، مرجع سابق الذكر، ص ٤٩ ـ ٥٥.

(٤١) هانتر، الجيل الأتي، مرجع سابق الذكر ص ٦.

(٤٢) هادين وشوب، المرجع السالف الذكر ص ٨٢ ـ ٨٣، والكاتبان يستندان بخاصة الى التحقيق الذي قام به روتنبرغ، ستيوارت، ونيوبورت، فرانك: التصويت الانجيلي معهد الحكم والسياسة ١٩٨٤.

جرى استجوابهم، كانت اعمارهم تتراوح بين ١٨ و ٥٠ سنة. وفي ١٩٨٤ كانت نسبة ١٧٪ فقط منهم تزيد اعمارها عن ٦٥ سنة[٤٣].

كان تعليم هؤلاء الشبان الراشدين وأطفالهم العديدين، الذين هم ثمرة موقف ديني من زيادة النسل، يجري عادة في المؤسسات التي يسيطرون عليها، وذلك حتى نهاية الدراسة الثانوية. بعد ذلك كانت النسبة الباقية المتدنية من أولئك الذين يدخلون الجامعة، تتوجّه إمّا نحو مدارس اللاهوت الاكليركية وإمّا نحو الجامعات التي لم يكن يسيطر عليها الأصوليون أو الانجيليون.

وفي هذا المجال أيضاً تغير الوضع بصورة هامة في السبعينات مع إنشاء جامعات أصولية تهدف الى تقديم المعرفة في كافة المجالات على أساس الايمان بعصمة الكتاب المقدس.

في سنوات الستين كان هناك بعض الجامعات الانجيلية قيد العمل، إلاّ أنها كانت منخرطة ضمن منطق «ما قبل مهدوي» بحيث أنها لم تكن تهدف الى تكوين نخب ينطلقون منها لغزو المجتمع ومعاودة تنصيره «من فوق». وبين أشهر هذه الجامعات يمكن ان نذكر جامعة بوب جونز، وجامعة أورال روبرتس التي انشئت عام ١٩٦٥. وعلى سبيل المثال فان هذه الجامعة الأخيرة كانت ترى في نفسها فرع اعداد وتدريب «تقني» للخمسينيين يتيح لهم في ذات الحين «ان يكسبوا ارواحاً على صعيد الفرد، كما على صعيد الجمهور»، وأن يترقوا «علمياً» ويكتملوا لكي يقوموا بشفاءات عجائبية في العالم كله، باستخدام الوسائل السمعية البصرية الأكثر تطوراً.

وقد بلغ مشروع أورال روبرتس ذروته في انشاء كلية طب «مدينة الايمان» التى جرى اعتمادها عام ١٩٧٩، وهي كلية تريد التأليف بين الشفاء العجائبي والبحث الطبي. لكن صعوبات اجتذاب مرضى الى مستشفى جامعي يزعم ان بالامكان شفاء السرطانات «ذات الأصل الشيطاني»، جعلت العملية تفشل في النهاية. كان ثمة في بداية مشروع اورال عزم على انقاذ ارواح الطلاب والنأي بها عن التأثير الضار للتعليم العلماني الدنيوي؛ فهناك آلاف الطلاب، وفقاً لأورال، الذين ينهون دراساتهم الثانوية كل سنة في مؤسسات ومعاهد انجيلية «ثم يجدون أنفسهم وقد خسرهم الانجيل بمجرد أن تتعرض لهم تلك الجامعات التي لا يسود فيها الله». فكان من المهم بناء جامعة لمعالجة هذه المشكلة، «جامعة من الطراز الأول تُعَلَّم فيها مختلف المواد الجامعية وليس

(٤٣) هادين وشوب، نفس المرجع ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٤٤) هاريل، مرجع مذكور ص ٢٠٩ ـ ٢١١

الانجيلية وحدها »[٤٤]. في عام ١٩٨١ كانت جامعة اورال روبرتس الواقعة في ولاية أوكلاهوما، بمدينة تولسا تضم ٤١٧٠ طالباً و٣٧٥ معلماً ومكتبة تشتمل على مليون مصنف وسبعة أقسام (الفنون، العلوم، الأعمال، طب اسنان، قانون، طب، مدرسة ممرضات ولاهوت) وكان على الطلاب أن يوقّعوا تعهد شرف يغطي بدقة طول ثياب الفتيات وشعر الصبيان ويضبط الاخلاق في الحرم الجامعي وفي الحياة بوجه عام الخ...

والمؤسسة الجامعية الانجيلية الأكثر تسيساً، والأفضل « أداء » هي الجامعة التي أنشأها جيري فولويل منذ عام ١٩٧١ في لنشبورغ بولاية فرجينيا تحت اسم كلية « الحرية المعمدانية » أولاً ثم « جامعة حرية ». ووفقاً لهادّين وشوب، فان هذا المَجْمَع الجامعي « هو المفتاح الذي يتيح فهم خطة فولويل لتوسيع امبراطوريته شبه الكنسية وزيادة نفوذه وتأثيره على التاريخ الاميركي.. فجامعة حرية هي أكثر من مجرد مدرسة لاعداد رجال إرساليات عتيدين... اذ سيتخرج منها آلاف الخريجين الذين يكونوا قد تعلموا ان يفكروا العالم عبر معتقدات فولويل الدينية ومفاهيمه الاجتماعية الاقتصادية، ثم ينتشرون ويتغلغلون في كافة القطاعات المهنية »[٤٥].

يندرج هذا الانجاز في القلب من جملة تدابير لمعاودة تنصير المجتمع الاميركي من فوق. وقد وضعه فولويل خلال العشريتين المنصرمتين، فجامعة حرية تمثل توظيفاً سياسياً طويل المدى يقوم مقام اللوبي (جماعة الضغط) للمدى القصير التي تمثلها « الاغلبية الاخلاقية » وتتولى تأييد مُثُله، ولا بدَّ، لفهم طريقة عمل هذا المشروع من ان نسترجع مساره الاجمالي.

ولد صاحب هذا المشروع، جيري فولويل، عام ١٩٣٣ في أسرة ذات اصول ريفية لم تكن معروفة بحمية دينية خاصة. أما أبوه الذي انطلق في ميدان الأعمال بدون نجاح، فإن حياته كانت عاصفة: فبعد قتله أخاه عام ١٩٣١، واعتبار المحكمة لذلك دفاعاً مشروعاً عن النفس، فإنه بدأ تعاطي الشراب، ومات من تشمع الكبد. وجيري فولويل نفسه ظل بدون ممارسة دينية حتى سن الثامنة عشرة. وفي عام ١٩٥٠ دخل معهداً تكنولوجياً ليصبح مهندساً ميكانيكياً. وهناك حدث تحوله و« هدايته ». فتخلّى عن الهندسة وبدأ يستعد ليصبح قسيساً راعياً. ومنذ عام ١٩٥٦ أنشأ كنيسته الخاصة المستقلة التي سماها كنيسة توماس رود، أو كنيسة طريق توماس المعمدانية ـ نسبة لاسم الشارع الذي اقامها فيه، في مرآب مهمل تابع لمصنع صودا. وضمت رعويته خمسة وثلاثين شخصاً. ووفقاً لكاتبي سيرته فانه لا يبدو ان الأصولية مارست عليه

(٤٥) هادّين وشوب. المرجع المذكور ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

منذ تلك الحقبة أي جاذبية روحية خاصة، وأن مـا حثه علـى تنظيم كنيستـه الخاصة[٤٦]، هو الاختيار الذي قام به فيما عنى مهنته ودرب حياته.

وبالنظر الى قدرة على التنظيم وموهبة قلّ نظيرهما كـان يتمتع بهما فيما عنى استخدام التقنيات الاعلامية الأكثر حداثة في خدمة الوعظ، فان أعضاء كنيسته ازدادوا وبلغوا خلال سنة ٨٦٤ عضواً. فقد استخدم الاذاعة والهاتف وكافة تقنيات مساعي الصفقات لتجنيد المريدين وتحفيز المساهمات المالية، واهتم بالتلفزيون منذ بداية الستينات. وفي عام ١٩٦٨ أسس وحدة إنتاج تلفزيونية تصدر وتبث مواعظه، وهي مواعظ ستحقق نجاحاً عظيماً في اطار برنامج أطلق عليه: «ساعة الانجيل للزمن السعيد الماضي». وطوال سنوات الستين، اي حين كان فولويل لا يزال مجرد واعظ محلي، فان رسالته الانجيلية تواكبت مع الطفرات الاجتماعية الثقافية في مدينة لينشبورغ وحاولت ان ترد عليها.

والواقع ان هذه المدينة الصغيرة ذات السبعين ألف نسمة والواقعة في قلب ولاية فرجينيا الريفي على بعد ٢٥٠ كيلومتراً من واشنطن، ترمز لطفرات الجنوب الأميركي الذي انتقل في الستينات من ثقافة هامشية متخلفة الى حداثة ما بعد صناعية. ويلاحظ فرنسيس فيتزجرالد - وهو كاتب محاولات - ان سكان لينشبورغ كانوا يقدمون في الخمسينات يداً عاملة غير مؤهلة وأنه لم يكن في المدينة سوى طبقة متوسطة ضيقة. أما في (١٩٨١) فانهم على قدر عالٍ من التأهيل كما ان الطبقة الوسطى اصبحت اوسع عدداً بكثير. ورعية فولويل تمثل هذه الطبقة الجديدة إلى حد بعيد. فهي مكونة من مستخدمين وتقنيين ورجال أعمال صغار وعمال متوسطي او عاليي التأهيل يعملون في الصناعات الحديثة[٤٧]. ان جزءاً مهماً من وسط فولويل، هو على صورة فولويل نفسه، مكون من مهندسين أو أناس بدؤوا دراساتهم في هذا المجال[٤٨]، مما يعطي صلتهم بالنص المقدس واستخدامه كأداة في خدمة مشروع معاودة تنصير، بعداً حديثاً تماماً وفعالاً جداً. وهذا امر يطرح مشكلة التمفصل بين الاحالة او الرجوع الى عصمة الكتاب المقدس وبين العلوم والتقنيات المعاصرة. إذ خلافاً لسنوات العشرين، حيث كانت الأصولية تتبدى بوجه لا علمي وبل معادٍ للعالم كما اظهرت ذلك قضية سكوبس، فان

(٤٦) فيتزجرالد، فرنسيس، مدن على تل، رحلة عبر الثقافات الأميركية المعاصرة. نيويورك منشورات سايمون آند شاستر، ١٩٨٦ بالانكليزية ص ١٤٣ وما يليها بخاصة.

(٤٧) نفس المرجع ص ١٣٧.

(٤٨) نفس المرجع ص ١٥٩.

سنوات السبعين والثمانين هي سنوات الإلحاح على التوافق الكامل بين العلم وبين الإيمان الأكثر تصلباً. وقد أفضى هذا في جامعة أورال روبرتس الى جعل الطب فرعاً من الشفاء العجائبي. لكن هذه ظلت حالة معزولة. كما أن هذا التعليم توقف في خريف عام ١٩٨٩. أما في جامعة حرية فان القوم لم يغامروا بهذه المغامرة: فالطلاب يستطيعون ان يرتادوا، فضلاً عن قسم الدراسات الدينية كلية التجارة والعلوم السياسية وكلية تقنيات الإتصال وكلية التربية وكلية الفنون والعلوم.

وتدرس في هذه الكلية الأخيرة - إلى جانب الفروع «المحايدة» مثل المعلوماتية (الانفورماتيك) والكيمياء والرياضيات والموسيقى الخ - مواد التاريخ والفلسفة والبيولوجيا - التي تعكس بوضوح خيارات فولويل الإيديولوجية وإرادته في القطيعة أو «المفاصلة» مع قيم «الإنسانية العلمانية الدنيوية» الغالبة. والطلاب جميعاً مجبرون على متابعة محاضرات إلزامية تدعى «تاريخ الحياة» تهدف إلى إعطائهم فهماً معمقاً للخلاف بين التطورية والقائلين بالخلق - أي انها تهدف الى أن تقدم لهم نظرية الخلق الإلهي للإنسان، كتعبير عن الحقيقة وأن تزودهم بالحجج اللازمة لدحض التطورية الداروينية.

ومركز الدراسات حول الخلق (أي خلق العالم) ومتحف تاريخ الأرض والحياة في الحرم الجامعي، هما شهادة على «مفاهيم الخلق ويقدمان الابحاث حوله ويمجدان الخالق والأرض والحياة»[٤٩]، وفي جميع الاحوال فانه كان على معلمي الجامعة ان يقسموا اليمين، قبل تعيينهم، على إعتناقهم لأفكار المؤسسة: «لا بد أن يكونوا قد التقوا المسيح وتعمدوا (ولدوا ثانية) ويؤمنون بعصمة الكتاب المقدس وبنظرية الخلق الإلهي للإنسان». فالتربية في جامعة حرية ليست مبنية على الشك ووضع الافكار السائدة والمتوارثة موضع إعادة نظر، وإنما على تعلم الحقيقة الغيبية غير الملموسة في وجوهها العديدة.

وقد بدأت المؤسسة قبل ان تكون جامعة، بصورة أكثر تواضعاً حين انطلقت عام ١٩٧١ بكلية الحرية المعمدانية التي كانت تهدف في تلك الفترة الى إعداد قسيسين شباب يقاسمون فولويل إيمانه ويرغبون في انشاء كنائس تابعة لكنيسة توماس رود المعمدانية في كافة انحاء الولايات المتحدة. ومن جهة أخرى فان مشروعاً مبنياً بالحجر (كلية، مستشفى، كاتدرائية...) يجتذب هبات مشاهدي برامج التلفزيون الدينية بصورة أعظم مما تجتذبها عملية جمع تبرعات لنشر الإيمان. ولهذا فان الإنتقال الى

(٤٩) جامعة حرية، مركز الدراسات، متحف تاريخ الأرض والحياة، كراس خاص ١٩٨٩.

مرحلة الجامعة لم يحدث إلاّ في عام ١٩٨٥ ـ أي الا بعد أن كان مشروع فولويل الكبير الآخر، «الاغلبية الاخلاقية»، قد خانه زمنه وراح يراوح عند حدوده.

بين «كل شيء سياسة» وبين التنصير «من تحت»

وهذا مع ان هذه الحركة هي التي اعطت «اليمين المسيحي الجديد» أكبر خطوة وأوسع جمهور، وأثارت آمال المريدين بذات القوة التي استثارت بها عداء «علمانيي» اليسار الليبرالي الأميركي، فبين انشائها عام ١٩٧٩ والاعلان عن تصفيتها عام ١٩٨٩ عرفت «الأغلبية الاخلاقية» عدة تبدلات: فالجماعة الضاغطة (لوبي) السياسية الدينية إبان انتخابات عالي ١٩٨٠ و١٩٨٤، وقعت بمعنى من المعاني ضحية نجاحها الذي كثر فيه الجدل. فتسيسها المفرط وحِدّة مواقفها واعلاميتها الصارخة حول الاجهاض والجنسية المثلية والفجور (البورنو) والصلاة في المدارس الخ، جعل من العسير بث رسالتها الاخلاقية والاجتماعية في غير الأوساط الانجيلية المقتنعة سلفاً.

واستبارات الرأي التي أجريت في النصف الأول من الثمانينات تتفق على تدني مستويات موافقة الجمهور للحركة ومتابعته لها: فوفقاً لإستقصاء لمعهد غالوب عام ١٩٨١ فان ٤٠٪ من الاشخاص الذين جرى اختيارهم واستقصاء رأيهم، على المستوى القومي، قالوا انهم سمعوا «بالأغلبية الأخلاقية»، الا أن ٨٪ فقط منهم أبدوا رأياً مؤيداً لها. أما في عام ١٩٨٢ فان ٥٥٪ سمعوا بها، و١٢٪ منهم مؤيدون لها. أما في عام ١٩٨٥ فان استقصاء قومياً آخر أظهر أن ٣٪ فقط من الاشخاص مؤيدون جداً للحركة و٦٪ متعاطفون معها، لكن ٦٩٪ من الاشخاص كانوا معادين أو منتقدين لها. وإذ أخذ فولويل علماً بهذه الصعوبات، فانه أعلن في يناير ـ كانون ثاني ١٩٨٦، إنشاء حركة جديدة هي فيدرالية الحرية التي ستخلف «الأغلبية الأخلاقية»، فاتحة في الحين ذاته «أفقها» إلى ما يتعدّى الدائرة السياسية بالمعنى الدقيق: «(...) فمنذ ست سنوات مرَّغت الصحافة إسم «الاغلبية الاخلاقية» في الوحل. هناك كثير من الناس الموافقين على كل ما نقول إلا أنهم لا يتجرؤون على إعلان اتفاقهم معنا حول هذه المسألة أو تلك علناً خيفة الاهانة والتحقير...»[(٥٠)].

---

(٥٠) أورده هادين، جيفري وشوب أنسون، وهودون جيمس ومارتن كينيث: «لماذا قتل جيري فولويل الأغلبية الاخلاقية» في الكتاب الذي اشرف عليه فيشويك مارشال وبراوني راي: مسائلو الله: الدين في العصر الالكتروني، منشورات باولنغ غرين برس. أوهيو ١٩٨٧ (بالانكليزية) ص ١٠٢ وانظر أيضاً ص ١٠٤.

وأسباب الانتقال من منظمة الى أخرى هي أسباب ظرفية لكنها الى ذلك خيارات استراتيجية تقع في قلب الظاهرة السياسية الدينية. إذ ليس خالياً من الدلالة استبدال مصطلح «أخلاق» الذي هو محدد المعالم جداً بمصطلح «حرية» الذي يحول تعدد دلالاته ومعانيه دون تبلور ردود فعل معادية في ذلك الجزء الهام من الرأي العام الذي أعرب عن إطراحه «للأغلبية الاخلاقية». لكننا نجدنا هنا شهوداً كذلك على التخلي عن استراتيجية «كل شيء سياسة» لصالح تعبئة تعود الى المنابع في الميدان الاجتماعي والتربوي. وهي ظاهرة سنجدها في ذات الحقبة لدى حركات سياسية دينية في المناطق الكاثوليكية والاسلامية واليهودية. والواقع هو أن هذه الحركات، بافراطها في توظيف نفسها في اللعبة السياسية، الشرعية في الديموقراطيات أو غير الشرعية في 'العالم الثالث، فانها تبتذل وتفقد خصوصيتها النوعية. وتتعرض لمهانة القواعد الخاصة «بالسياسة المبتذلة».

وهكذا فان حركة «تناول وتحرير» في ايطاليا انجرّت نتيجة لتدخلها في النزاعات الديموقراطية المسيحية الداخلية، الى مماحكات ومجادلات عنيفة كلفتها جزءاً من مصداقيتها الدينية، وأعطتها، فضلاً عن نزاعاتها مع الفاتيكان، صورة مفرطة «الرجعية». آنها هجر قادتها المسرح السياسي ليرجعوا الى معاودة التنصير «من تحت» المتمفصل حول المشاريع الاجتماعية لشركتهم «شركة البِر». وكذلك فان «كوكبة» اليمين المسيحي الجديد» الأميركي اضطرت الى أن تقرر وتحدد الى أي حد تريد ان تكون ضالعة في تأييد الحزب الجمهوري؛ فهل ينبغي لها أن تقنع بألاّ تكون أكثر من آلة تزود بالناخبين الجمهوريين مقابل تعويضات ومكاسب شتى حين يصل هذا الحزب الى السلطة؟ أفيمكن الاستيلاء على هذا الحزب والحصول على تسميته لزعيم انجيلي كمرشح جمهوري الى رئاسة الولايات المتحدة؟

في آفاق الانتخابات الرئاسية الاميركية لعام ١٩٨٨، جسد جيري فولويل وبات روبرتسون خيارين متقابلين متعارضين؛ فاذا كان فولويل قد قام بانسحاب من الميدان السياسي بالمعنى الضيق للكلمة منكفئاً إلى المجال الاجتماعي والتربوي - منتقلاً من «الأغلبية الأخلاقية» الى «الفيدرالية حرية» - فان روبرتسون حاول الحصول على الترشيح الجمهوري. وهذا الانجيلي التلفزيوني، الذي هو ابن سناتور وتعلم في جامعة يال ورئيس شبكة انتاج بث مسيحي - هو ممثل انموذجي للمجتمع «الراقي» الانكلوساكسوني البروتستانتي الأبيض على العكس من وعّاظ «خرجوا من الصفوف» مثل جيم باكَر او جيمي سواغ غارت الذين لا تقدم بهلوانياتهم التلفزيونية وفضائحهم

الجنسية الموازية لثرائهم السريع صورة ذات مصداقية لمرشح للرئاسة.

وأمام دهشة المعلقين الذين ماهوا ببعض السرعة مجمل انجيليي التلفزيون مع ابرزهم تلاوينا، فان روبرتسون تصدَّر الانتخابات الأولية الجمهورية في عدد من الولايات لدى البدء بعمليات انتخاب مرشحين (كاوكس) بحيث ان جورج بوش احتاج الى تحكمه بماكينة الحزب الجمهوري لكي يتمكَّن من إزاحة هذا المنافس. لكن فشل روبرتسون النهائي، برغم نجاحات البداية، هو أمر يدل على الصعوبات التي تواجهها الحركة السياسية الدينية في التحول الى حزب سياسي والتبني بنتيجة ذلك لمنطقٍ آخر. بل ان كلمة محافظ (ومحافظة) التي انعقد باسمها التحالف بين الانجيليين والجمهوريين طوال سنوات الثمانين، لا تغطي ذات الدلالات تماماً في الحالين. فمحافظة الانجيليين تعرب عن نفسها أولاً وقبل كل شيء في الأرضيات الثقافية والأخلاقية والاجتماعية، في حين ان المحافظين «العلمانيين الدنيويين» الذي تجسِّدهم مؤسسة الحزب الجمهوري، معنيون بخاصة بالتنظيم الاقتصادي للمجتمع(٥١). وواقع الأمر هو أن الانجيليين لم يحصلوا على التعديلات التي كانوا يتمنون الحصول عليها في المجالات العزيزة على قلوبهم مثل الإجهاض والصلاة في المدرسة، والجنسية المثلية أو نشرات الفجور. وهذا حتى إبان السنوات الثماني من رئاسة ريغان وبرغم أنه كان قريباً منهم جداً.

وبهذا المعنى فان التوظيف الطويل المدى الذي شرع به جيري فولويل في الميدان التربوي والاجتماعي مع الجامعة حرية والفيدرالية حرية انما يهدف الى تحقيق إنقلاب أعمق بكثير من التحالف العابر مع الأمير أو من محاولة افتراضية للوصول الى السلطة التنفيذية. فانما ينبغي خوض المعركة على أرضية القيم وإنتاجها. و«الإنسانوية العلمانية الدنيوية» هي جذر كافة الآفات التي يندد بها الانجيليون والأصوليون، وعلى هذا المستوى ينبغي لهم تمرير رسالتهم.

السياسة ليست سوى ظاهرة فرعية تابعة، إنها أثر وليست سبباً. واذا كانت سمعة الاغلبية الاخلاقية قد مسَّها السوء، فذلك كما يقول فولويل لأن «الانسانويين العلمانيين الدنيويين» الذين يسيطرون على وسائل الاعلام، هذه «الأقلية الصاخبة من الرجال والنساء الذين لا إله لهم» قد ضللوا الرأي العام. السلطة الحقيقية ليست، أو على الأقل ليست فقط في السيطرة على الحكومة أو في تكوين جماعات ضاغطة. السلطة الحقيقية تفترض تحقيق انتصار ثقافي على الأنتيلجانسيا «الليبرالية» وإلحاق الهزيمة بها في عقر دارها، في ميدانها نفسه.

(٥١) شميدت كوروين، المقالة المذكورة ص ٥١.

ولهذا فانه ينبغي التوظيف في كافة حقول الدلالة التي تتغلغل فيها أو تؤثر فيها هذه الأخيرة، وذلك إبتداء بثقافة جمهور حدائق الاجتذاب والبرامج التلفزيونية البسيطة وانتهاء بالانتاجات الثقافية الأكثر تطوراً، وهذا مع اتقان القيام بحملات موجهة للرأي العام تعبر عن المشكلات الاجتماعية في مقولات ومصطلحات إنجيلية. وهنا أيضاً نستطيع أن نلاحظ ظاهرة مماثلة في العالم الكاثوليكي أو المسلم أو اليهودي: «فتناول وتحرير» مثلاً، تريدأن تنتزع من الانتيلجانسيا الايطالية «العلمانية» موقعها ومركزها الثقافي الغالب واستبداله ببديل «مسيحي». واللوبافيتش (اليهود) والاسلاميون يعارضون كذلك ثقافة المثقفين اليهود «المندمجين» بالنسبة للأولين، او المسلمين «المغربنين» بالنسبة للآخرين. انها في جميع الأحوال حزمة قيم تنهل من العقيدة الدينية رسالتها، ووطدت نفسها على أن تصبح ثقافة بديلة. لكن الوسائل التي يتمتع بها الإنجيليون الأميركيون من أجل إنجاح هذا المشروع هي أعظم بما لا يقاس من وسائل الآخرين؛ لأنها تمتد من أقنية التلفزيون الى الجامعات.

ضد الانسانوية العلمانية الدنيوية

اسم الخصم وفقاً لجيمس هانتر هو «الطبقة الجديدة ـ وهو فريق نخبوي أو مجموعة نخبوية من الأفراد الذين يصنعون المعرفة»[٥٢]، والمقصود هنا هو المؤسسة الثقافية لأميركا السبعينات والثمانينات، التي هي الوريثة الجزئية لأميركا الثلاثينات، لأمثال سانكلير لويس ومينكن من الذين شاركوا في الثقافة العليا العالمية ولم يكونوا يكنّون سوى الاحتقار لثقافة الأصوليين الفرعية الدنيا «المتخلفة»، والوارثة جزئياً كذلك لثقافة الستينات المضادة في منوعاتها الليبرالية الفوضوية كما دجّنها كاتبو السيناريوهات في هوليود أو رجال الدعاية في جادة ماديسون. فهذا الوجه هو الذي يمثل «الانسانوية العلمانية الدنيوية» المكروهة. خطيئة هذه الانسانوية، الأصلية هي أنها فصلت الانسان عن الله ودعت وبشّرت بانعتاق العقل والرغبات والغرائز من الايمان، ومن طاعة التعاليم الالهية.

تمثل «الانسانوية العلمانية الدنيوية» بالنسبة للأصوليين وجهاً مزدوجاً: فهي على الصعيد الاجتماعي تكبح حرية مباشرة المشاريع لدى الفرد إذ تخنقها بشبكة من القسورات القانونية والبيروقراطية التي لا هدف لها سوى تعزيز سلطة الدولة. أما على

(٥٢) جيمس هانتر، الانجيلية ومأزق الحضارة. مرجع مذكور سابقاً، ص ١١٨.

الصعيد الاخلاقي، فانها على العكس من ذلك، تنصب نفسها محامياً عن حرية كاملة لا تلبث ان تتراجع وتتدهور للفور الى فسق ولا أخلاقية. ولا بدَّ من خوض المعركة ضد هذين الوجهين، في رأي جيري فولويل، في آنٍ معاً.

والاصوليون يهاجمون دولة ـ العناية على النحو التالي: حين قايضنا حريتنا مقابل الأمن، فاننا جعلنا الحكومة قوية عاتية القوة. فمنذ زمن بعيد والأميركيون يتربون على التبعية بدلاً من الحرية... وقد كان من المتفق عليه عموماً حتى مطلع هذا القرن، أن الكنائس والمؤسسات الخاصة تتحمل المسؤولية الأولى في ميدان التربية وكذلك في ميدان الصحة والإحسان. ولا بدّ، لتدمير دولة ـ العناية، من ان يقوم من يريدون اقامة شرائع الله في بلادنا، بدفع ضريبة عشر (عشرة بالمائة) للمنظمات التي بوسع المجموعات الدينية أو الخاصة، التي هي أفضل من يتولاها، القيام بها. ان نظام الأمن الاجتماعي أو الضمان الاجتماعي يتهدد بمفرده بلادنا بالإفلاس. لقد حان الحين لإدراك أن أهالي أميركا العاملين لا يستطيعون ان يتحملوا عبء النفقات الحكومية الى ما لا نهاية»[(٥٣)].

تلتقي هذه النبرة الأولى للأيديولوجية الأصولية مع المحافظة الاجتماعية الأكثر تقليدية ولا تتميز عنها إلا بإلحاحها على التصميم على معالجة المشكلات الاجتماعية على يد منظمات دينية. والخطاب الأصولي، في سياق سنوات السبعين التي كانت عشرية أزمة اقتصادية واجتماعية وتضخم وبطالة في الولايات المتحدة، يدين ويجرِّم نظام اعادة توزيع المداخيل الذي أنشأته حكومتا كينيدي وجونسون في الستينات بهدف إلحاق المحرومين في «أميركا الأخرى» بالازدهار العام، وذلك بفضل سياسة تحويلات مالية هائلة، نقول ان الخطاب الأصولي يجرِّم نظام اعادة التوزيع هذا ويعتبره سبب كافة الآفات.

والحال هو أن فولويل يتوجَّه هنا الى «أميركا أخرى» غير هذه الأميركا الأخرى، وبنبرة تذكِّر بنبرة دعاة حظر الكحول في نهاية العشرية الأولى من هذا القرن: هذه «الأميركا الأخرى» ليست السود ولا الاسبانيو الأصل ولا «العالم الرابع» المحروم الذي يقطن مسورات «غيتو» الحاضرات الأميركية، وانما عالم «البيض الصغار» الذين لا يستفيدون من برامج المعونة الاجتماعية مع قيامهم في الحين ذاته، بدفع الثمن على شكل ضرائب، والذين هم مستبعدون عن شبكات السلطة السياسية والثقافية والاجتماعية، في حين أن ابناءهم بدؤوا يدخلون التعليم العالي. والآثمون المسؤولون

(٥٣) جيري فولويل، المرجع المذكور ص ١٢.

عن هذا، في رأي الأصوليين هم «الليبراليون» بالمعنى الأميركي للكلمة، أي الذين يعتنقون ايديولوجية قريبة من أيديولوجية الاشتراكية الديموقراطية الاوروبية. ويلاحظ «جيريمي ريفكين» ان الليبراليين كانوا قد وعدوا، في الستينات والسبعينات بأن يضعوا حداً نهائياً للفقر والاجرام وجمهرة أخرى من الآفات والكوارث عبر ترقيع النظام الاجتماعي - الا أنهم فشلوا. فقد كاثروا استصدار القوانين الجديدة وتكوين الهيئات الحكومية والاجراءات البيروقراطية. لكن الناس أدركت، بعد هذا، ان القوم لم يفوا بالوعود العامة جداً وغير الواقعية التي قطعوها. وللفور بدأ الاميركيون يخلطون بين «الليبرالية» وعدم الكفاءة والسذاجة وهدر الموارد العمومية في كل مرة تظهر فيها معضلة اجتماعية»[٥٤].

أما الوجه الثاني من وجوه الليبرالية الذي لا تقلّ كراهيةُ الأصوليين له عن كراهيتهم للوجه الأول (الاجتماعي) - فهو الاباحة التي تتساهل إزاءها، بل وتشجّع عليها، في الميدان الاخلاقي. فالحرية الفردية، الثمينة جداً في نطاق المبادرة بالمشاريع، لا يمكنها ان تفضي على الصعيد الاخلاقي إلا الى الاجهاض والجنسية المثلية أو الفجور - والتي هي في تصور الأصوليين النمط المطلق لتدمير الأسرة. والحال هو أنه اذا ما جرى تدمير الأسرة، فان الأفراد يصبحون بلا دفاع، تحت رحمة الدولة التي لا إله لها، والتي تسحقهم. وعلى هذا فان من الأهمية في رأي الأصوليين، بمكان ان يُعاد تكوين وتعزيز الهيكليات والبنى الوسيطة أي التي تتوسط بين الفرد والدولة، وهي الأسرة في مرحلة أولى، ثم البنية المتحدية أو الأهلية التي هي سند الأسرة أو تقوم مقامها عندما لا تتمكن هذه الأخيرة من لعب دورها. فهذا ما يحدث في مختلف الأوضاع الاجتماعية الصعبة، وكذلك في مرحلة المراهقة حينما يغادر الفرد الاطار العائلي ويدخل المجتمع - وهي مرحلة دقيقة بالنسبة لتواصل الرؤية الأصولية للعالم، ومؤاتية للمراودات والخطيئة.

وهكذا فان فولويل أنشأ بيتاً للنساء الحوامل الوحيدات أو اللاتي لا تردن إستبقاء وليدهن: فهو يتولى نفقاتهن كاملة طيلة مدة الحمل شريطة ألاّ تلجأن للاجهاض، ولكنهن تملكن بالمقابل كافة التسهيلات اللازمة لإيجاد متبني للطفل الوليد. أما جامعة حرية فان وظيفتها من جهتها، هي إدخال المجتمعية الى عالم مقفل ومتجانس ايديولوجياً، الشبان الذين يخرجون من عائلات إنجيلية قبل ان يُقذف بهم ويتركوا في المجتمع. المسألة هنا ليست مسألة إعداد وتكوين وتعزيز لروحيتهم قبل أن يتعرضوا

(٥٤) ريفكين، المرجع سالف الذكر ص ٦.

لاغراءات العالم، وحسب، بل وكذلك تشجيع الخطوبة بين الشبان والشابات من أجل إعادة إنتاج عائلات انجيلية.

وثمة ظاهرة يراها مَنْ أمضى بعض الوقت في حرم جامعة «حرية» مدهشة: فالمنامات ليست مختلطة، كما تمارس هناك رقابة صارمة هي مزيج من القسر ومن الانضباط الذاتي: فالقبلة الفرنسية (القبلة على الفم) محظورة، وكل علاقة جنسية بين الطلاب غير المتزوجين (المتزوجون يقطنون المدينة) تُعاقب بالطرد. لكن القبلة على الخد شرعية ويستطيع المتحابان أن يمسك أحدهما بيد الآخر - لكن إحاطة الذراع بخصر الرفيق غير مسموحة. والطلاب يبررون هذا الإنضباط الجنسي طواعية حين يطرح الزائر العابر السؤال عليهم حول هذا الموضوع: فالقمع الذي لا تمييز فيه يفضي كما يقولون، حتماً الى ممارسات منحرفة ولاسيما الى الجنسية المثلية - التي يزعمون ان جامعة أصولية منافسة تعاني منها لأن نظامها يحظّر كل مغازلة. وبالمقابل فإن الإعراب عن الغلمة والشهوة يناقض روحية المشروع التربوي للحرم الجامعي.

هذا التعريف للجنس وتحويله باتجاه الزواج بين طلاب الحرم الجامعي وتوليد عائلات إنجيلية عتيدة، هو أحد الموضوعات الفضلى لتعاليم مدرسة الأحد، التي حضرناها في اكتوبر/ تشرين أول ١٩٨٩، والتي تجهد في مطاردة.. كل ما يحفّز على الخطيئة في برامج التلفزيون. كان على الطلاب أن يعترفوا عمّا إذا كانوا قد شاهدوا خلال العام المنصرم فلماً تظهر فيه مؤخرة الممثلين عارية. وقد جرى تمثيل مقطوعة (سكتش) كمدخل للجلسة، يظهر فيه رجل يتفرج على شريط (فيديو) فاجر فيستدعيه الله ويهديه سواء السبيل. وشرح مقدم الجلسة للأهالي الحاضرين أن الجامعة تراقب الأفلام قبل عرضها فيها وتكيّفها مسبقاً أي أنها تحذف منها المشاهد التي تُعتبر إباحية.

غير ان مشروع فولويل التربوي لا يندرج ضمن منطق دير: فلا قطيعة ولا «مفاصلة» مع العالم، بل تحويل له وعيش مسبق للطوباوية الأصولية. السينما والتلفزيون والراديو ووسائل الاعلام تحتل مكانة أولية في التعليم. والطلاب يصدرون اسبوعية تدعى «شامبيون لايبرتي»، ليس فيها ما يعيب من وجهة نظر التقنيات الصحفية، وينتجون برامج لقناة التلفزيون الداخلية.

وسيجسِّد هؤلاء، حين سيصبحون في حياتهم المهنية صحفيين أو منتجين أو مذيعين، الارادة - الأصولية في الفصل بين التحكم بتقنيات الحداثة والسيطرة عليها من جهة وبين العلمانية الدنيوية من جهة أخرى. اعتقد روبرتسون ان معاودة تنصير المجتمع تمر بانتخاب واعظ تلفزيوني إنجيلي لرئاسة الولايات المتحدة. أمَّا فولويل فيعتقد ان المعركة

ضد العلمانية الدنيوية تكسب في ميدان الثقافة او المنتجات الفرعية الدنيا السمعية البصرية الموجهة إلى الجمهور. فانجيليو التلفزيون من أبناء جيله بنوا شبكة تلفزيون دينية أطرافية هائلة، أما طلاب مادة الاتصالات في جامعة «حرية» فانهم سيكونون في الغد في مركز سلطة أو تأثير على الاقنية غير المتخصصة، العمومية او التجارية. فهذه هي السبيل لكي يغزو أبناء إنجيليي الجنوب قلب أميركا معاودين تنصير حداثتها وتمسيحها.

***

يحتل الانجيليون والأصوليون الاميركيون، بين مجمل حركات اعادة التأكيد على الدين، التي لا تزال تظهر على المسرح السياسي في العالم منذ منتصف السبعينات، موقعاً فريداً ومركزياً في آن معاً.

وتعود فرادتهم أولاً الى قدرتهم الخارقة على استخدام اللغة والتقنيات الأكثر حداثة لنشر رسالتهم: فالانجيلية التلفزيونية ظلّت بلا نظير ولا مثيل حتى ولو تعلم الأئمة او الكاردينالات استخدام التلفزيون. لكن هذه الظاهرة، هي في السياق الأميركي، النتيجة التي أفضى إليها تقليد «وطني أصلي» بدأ مع الوعظ الجوال في مرحلة إيقاظ الوعي الديني العظمى ومهرجاناته منذ ما قبل الحرب العالمية الثانية. وهي تندرج كذلك في حذو مواعظ الاذاعة التي ظل بيلي غراهام، بعد الحرب، رمزاً لها. ثم إنها تعمل هنا أكثر منها في أي مكان آخر، داخل سوق من الارزاق والخدمات التي تملي عليها أشكال وصيغ رسالتها نفسها. وخلافاً للبلدان ذات السنن الكاثوليكية التي تتمتع فيها الكنيسة بمركز غالب مسيطر ومؤسسي، فان السوق الاميركية للوعظ مفتوحة أمام كثرة كثيرة من صغار المقاولين الذين يتنافسون مع بعضهم بعضاً داخل منطق رأسمالي لا شائبة في رأسماليته. وغالبية الذين بنوا «امبراطوريات» دينية هم رجال عصاميون، غالباً ما خلقوا كنيستهم أو طائفتهم أو نحلتهم الخاصة. وهذه المنافسة الضارية تذكّر «بالصراع من أجل الحياة» الذي كان يقول به «غريمهم اللدود» تشارلز داروين، وقد أفضت بهم الى مبالغات وافراطات جعلت بعضاً منهم يقع في السخيف المضحك. وأما الذين لم يصمد تورعهم الاخلاقي - ناهيك بتورعهم الديني - أمام الدولارات المتلقطة بسرعة، فانهم أنهوا سيرة حياتهم وراء قضبان السجون. والحق هو اننا لا نجد لا في الكاثوليكية ولا في الاسلام ولا في اليهودية، هذا التجانس أو التناغم الاصطفائي والفعّال بين حركة

دينية وبين روح الرأسمالية حتى في نتائجها القصوى، كما نجده هنا عند هؤلاء.

غير ان لحركات معاودة التنصير البروتستانتية الاميركية عدداً من السمات المشتركة مع الكاثوليكية الأوروبية وحركات العودة الى الاسلام. فهي أولاً، تطال جميعاً أقواماً شابة تمكنت من الوصول الى التعليم العالي، وانتقل ذووهم وأهاليهم الأقل تعلماً منهم بكثير، من وسط ريفي إلى حداثة مدينية. وتشاء المفارقة ان تكون الموازاة على أكثر ما يبدو من الدلالة، فيما يبدو، بين الاسلام وأميركا. فالمناضلون الاسلاميون هم أبناء الفلاحين الذين قذفتهم الهجرة الريفية في الأطراف والضواحي المتدنية الاندماج والتكامل مع حاضرات العالم الاسلامي العظمى. ونظراؤهم الشبان في الحركات الاصولية الاميركية اليوم لم يعودوا يتحدَّرون من بلدات الجنوب النائية كما كان حال جملة صالحة من آبائهم واقاربهم، بل من مدن الجنوب والشمال الكبرى في الولايات المتحدة. وهم في معظم الأحيان أتموا الدراسات العليا (ليس في أحسن الجامعات) مع تفضيل واضح للعلوم التطبيقية يقاسمهم إياه المناضلون الاسلاميون. وهم في كلتا الحالتين يشكلون «نخبة مضادة» تعارض الممسكين الفعليين بمقاليد السلطة الثقافية المنتجين للقيم الغالبة المسيطرة وللقواعد الاخلاقية السائدة في جهاز السلطة ومؤسسته: وهذه الأخيرة تدعى في العالم الاسلامي الانتيلجانسيا المغربنة، وفي أميركا «الطبقة الجديدة» من المقاولين او المبادرين الثقافيين التي تكوَّنت في نهاية الستينات وتغذّت بالانسانوية العلمانية الدنيوية.

ويقيناً أن ثمة بين هذين العالمين مسافة اجتماعية، هي تلك التي تفصل العالم الثالث عن القوة العظمى الأولى في العالم. والشبان الأصوليون الاميركيون لا يعانون الشروط الاجتماعية، التي يُرثى لها على وجه العموم، والتي يعاني منها الطلاب الاسلاميون. لكن اذا ما غادرنا الحرم الجامعي قاصدين زبائن الشفاءات العجائبية التي يمارسها أشكال اورال روبرتس أو المتفرجين التلفزيونيين على امثال جيم باكّر، فاننا سنكتشف بؤساً أميركياً ليس أقل حدة وقوة من ذلك الذي تعاني منه البلاد الاسلامية المتدنية النمو. معاودة التنصير في الولايات المتحدة تكتسي طابع علم شفاء اجتماعي واسع النطاق بقدر ما تكتسي طابع المطالب الثقافية. وسنجد هنا ايضاً الرفض لحداثة يشعر القوم بأن منطقها هو منطق أجنبي ومُستلب ومُدمِّر للهوية الفردية والعائلية. ومن هنا إلحاحهم على فَرض قواعد خلقية صارمة تضبط نطاق الحياة الخاصة وتمنع الاجهاض وتصرِّف الجنس في قنال واحد وحيد هو الزواج، وتسهر على تربية الأطفال في بنى وهيكليات، توضع بمنأى عن تأثيرات «العالم».

والطوباوية الاجتماعية في حركة معاودة التنصير هي كنظيرتها في حركة معاودة التحن . يف او العودة الى الاسلام، تهدف الى فصل تقنيات الحداثة عن القواعد الثقافية المسيطرة التي انبثقت عنها. وكلتا الطوباويتين تبدعان في استخدام هذه التقنيات، لكن قدرتهما على إبتداعها وخلقها لمّا تتبرهن بعد.

وأخيراً فان انتقال حركات معاودة التنصير الاميركية الى الحيِّز السياسي، قد سلكت طريقاً فريدة: فتمييز مرحلة ما بعد الحرب بين الانجيليين الذين يعملون «من تحت» والأصوليين الذين كانوا يوظفون انفسهم في «الفوق» في معارك الحرب الباردة، ليس موجوداً وعلى مثل هذا القدر من الاتساع في أي مكان آخر. وتشاء المفارقة أن يكون أول رئيس أميركي يعلن إنتماءه إلى الإنجيلية، أي جيمي كارتر، يملك صورة «ليبرالي» وهو مصطلح يمقته الأصوليون.

ثم ان هؤلاء سيجعلون التيار الانجيلي بمعناه الواسع ينحاز منذ أواسط السبعينات الى الأحزاب الاكثر «محافظة» مما سيؤاتي إنتخاب رونالد ريغان عام ١٩٨٠ ثم عام ١٩٨٤. لكن محاولة أحد ابناء هذا التيار ان يظفر بترشيح الحزب الجمهوري له للانتخابات الرئاسية عام ١٩٨٨ ستبوء بالفشل. وخلال هذه الحقبة ستبرز من جديد أوجه شبه في الاوضاع، التي تمكن مراقبتها وملاحظتها هنا (في العالم الأميركي البروتستانتي) وفي الكاثوليكية وفي الاسلام. ففي ايطاليا أو في بولونيا، «تناول وتحرير» من جهة ايطاليا ورجال الكنيسة من جهة بولونيا، يتوصلون الى تطوير حركات معاودة التنصير «من تحت» التي لها تواجد اجتماعي مرموق ويصلون بها إلى حافة السلطة. غير أنهم لا يتمكنون في كلتا الحالتين من اجتياز عتبة الوصول الى الحيِّز السياسي، ويضطرون للانكفاء على رعوية تتمحور على المشاريع الاجتماعية. وهدف الأخيرة هو انشاء حيزات متجددة التنصير أهمها وأكثرها دلالة المدرسة. أما العالم الاسلامي فإن ظاهرة التطور الاجمالية مشابهة فيه لما ذكرناه حول الكاثوليكية. فانتصار الثورة الاسلامية ظل ظاهرة شيعية، في حين ان النصف الثاني من الثمانينات شهد حركات معاودة تحنيف المجتمع «من تحت» تتطور نحو «الفوق» مجاهدة في افتتاح حيِّزات «مؤسلمة». وهنا ايضاً نجد ان المدرسة هي رهان حاسم. غير ان غياب التكيف الثقافي مع الديموقراطية الذي هو واقع أمر الحركات الاسلاموية، قد أفضى بها الى مواجهة مع الوسط الاجتماعي مواجهة لا مجال لقياسها بما يجري في العوالم المسيحية.

ولكي نقيِّم أهمية هذه المتغيرة الديموقراطية وتأثيرها على الأشكال والصيغ التي

تتخذها عملية اعادة توكيد الهوية الدينية على المسرح السياسي، فإنه لا بد لنا الآن من أن نأخذ بعين الاعتبار ظاهرة أخرى لا تنتمي إلى المسيحية ولا إلى الاسلام: حركات معاودة التهويد.

الفصل الرابع

إفتداء اسرائيل

في شهر نيسان - ابريل ١٩٨٤، أوقف البوليس الاسرائيلي أعضاء مجموعة ارهابية يهودية يُشتبه بأنها اغتالت عدة طلاب من جامعة الخليل الاسلامية، وارتكبت محاولات اغتيال ضد رؤساء بلديات فلسطينيين. وقد جرى تفكيك الشبكة في اللحظة التي كان بعض من أعضائها المنفذين يستعدون لتفجير حافلات عربية تغصّ بالركاب. ثم ان آخرين من هؤلاء الأعضاء وضعوا خطة لتفجير مسجد الصخرة والمسجد الأقصى ثالث الأماكن المقدسة الاسلامية، والواقعين في ساحة الهيكل[1] الحيز المقدس باطلاق عند الشعب اليهودي.

وقد هزّ اكتشاف هذا «التنظيم السري اليهودي» جانباً واسعاً من الرأي العام الاسرائيلي، خاصة حين ندرك ان كثيرين من الذين جرى تجريمهم ينتمون الى النواة القيادية في منظمة غوش ايمونيم (كتلة الايمان او كتلة المؤمنين)، وهي حركة سياسية دينية ولدت غداة حرب تشرين أول/ اكتوبر العربية الاسرائيلية التي انتهت بهزيمة نفسانية للدولة العبرية.

وقد طرحت غوش ايمونيم وسط الجلجلة التي تلت الاشتباكات والتي تترجمت بتشوش القيم واختلاطها وبوضع اليقينات التي كانت سائدة لدى كثير من الاسرائيليين منذ عام ١٩٤٨، موضع مقاضاة واعادة نظر - مذهباً ذا ايديولوجية متشددة لا مهاودة فيها. فقد جعلت نفسها داعية اعادة تهويد اسرائيل في مواجهة دولة ومجتمع كان يغلب عليهما حتى ذاك ويسيطر عليهما مفهوم علماني واشتراكي للصهيونية.

وبمضاعفة المستوطنات في الأراضي المحتلة - حتى ولو بتحدي السلطة - وبالنضال شبراً شبراً ضد الانسحاب من سيناء تطبيقاً لاتفاقية كامب ديفيد، فان غوش ايمونيم أحلّت موضع مفهوم دولة اسرائيل الذي هو مفهوم قانوني مفهوماً توراتياً هو أرض

(١) الحرم الشريف عند المسلمين الذي أسرى منه النبي محمد.

اسرائيل الذي يضفي صفة الشرعية على احتلال الاراضي باسم عهد خاص (أو ميثاق خاص) أجراه الله مع الشعب المختار. واذا كان تعداد اعضاء هذه المنظمة لم يتجاوز يوماً العشرين ألف عضو إلاً أن الأفكار التي روّجتها، والهالة التي تحيط ببعض قادتها، لعبا دوراً ريادياً في الطفرات التي شهدتها اسرائيل منذ أواسط السبعينات. فحين طُلب الى صفوة من الشخصيات الاسرائيلية ذات الصفة التمثيلية، في ربيع عام ١٩٨٧ تسمية اكثر من تركوا بصماتهم من الأفراد منذ حزيران/ يونيو ١٩٦٧، (على الحياة العامة) فانهم اختاروا مناحيم بيغن والحاخام موشى ليفنجر، الشخصية الرئيسية في غوش ايمونيم، بالتساوي[٢].

غير ان غوش إيمونيم لا تشكّل سوى احد الصيغ والأشكال التي اتخذتها حركة معاودة تهويد أوسع من ذلك بما لا يُقاس ولم تتوقف طيلة هذه الفترة عن التوسع، إنْ في اسرائيل أو في الشتات اليهودي عبر العالم كله، لكنها شكّلت قطب هذه الحركة الأكثر صراحة في تسيسه. وبما أنها كانت تطمح إلى التأثير على الدولة، وبما أنها انتقلت الى العمل العنفي - وبعض اعضائها الى الارهاب - فانها اجتذبت انتباه وسائل الاعلام والحكومتين الاسرائيلية والاميركية والعديد من الجامعيين في كلا البلدين. ثم ان كثيراً من المراقبين اكتفوا حين أرادوا تحليل هذه الحركة بأن نقلوا الفكرة البروتستانتية حول «الأصولية» بمعناها الأكثر ابتذالاً وجعلوا من غوش ايمونيم «أصولية يهودية» تقع في منزلة ما، بين المنوعات المسيحية والاسلامية من هذه الظاهرة.

غير ان اشكالاً أخرى من العودة الى اليهودية بدأت تتنامى في اللحظة التي انطلقت فيها غوش ايمونيم. فالمجموعات المكونة من غلاة السلفيين (حرفياً الارثوذكس، او الصراطيون)، والذين تعرفهم العين من ثوب مريديهم الأسود الموروث من اللباس الليتواني للقرن السابع عشر - شهدت بصورة لا تقل بروزاً ولا مفارقة، نمواً مرموقاً. فهي تجند العديد من الاعضاء الجدد، من اوساط الشبيبة الجامعية مثلما تجند من العالم السفردي او السيفاراد (الطوائف اليهودية الشرقية) من أوساط المهاجرين الوافدين من البلدان العربية حيث كانوا مجهولين حتى ذاك. وفي البرلمان الاسرائيلي يتزايد وزن الاحزاب السياسي التي تمثل اولئك الذين يطلق عليهم بالعبرية اسم حريديم (أي من يخشون الله) بحيث أنها اصبحت العنصر الذي لا يُستغنى عنه في كل تحالف حكومي، ودفّعوا بقية الاحزاب ثمن دعمهم لها غالياً.

---

(٢) إيان لوستيك، «للأرض وللرب، الاصولية اليهودية في اسرائيل». نيويورك، مجلس العلاقات الخارجية ١٩٨٨ بالانكليزية ص ١٣.

وعلى العموم فان سنوات السبعين شهدت في العالم اليهودي كله حركة «تشوفا» اي عودة الى اليهودية «وتوبة»، أي عودة الى التقيد الكامل بالشريعة اليهودية (هلخا). والتائبون هم قوم يقطعون صلاتهم باغراءات المجتمع العلماني ليعيدوا تنظيم وجودهم بالاستناد الى الوصايا والأوامر والنواهي المستخلصة من النصوص المقدسة اليهودية. وتستدعي هذه القطيعة «مفاصلة» صارمة بين اليهود وغير اليهود (الغوييم) وذلك لمكافحة الدمج او الصهر الذي هو التهديد الاعظم الذي يتهدد استمرار وتواصل الشعب المختار. والى ذلك فان معنى التشوفاه (العودة الى اليهودية) داخل الشعب اليهودي بحصر المعنى، هو إعادة تحديد الهوية. فهي لا يمكن ان تستند على مجرد الانتماء وإنما على التقيد بالستماية وثلاثة عشر فريضة مأمور بها أو منهي عنها، (ميتسڤوت) والتي تضبط وجود الشعب اليهودي دينياً ابتداء بالوظائف الجسدية اليومية التي لا يؤبه لها وانتهاء بالحياة الاجتماعية.

تنامت حركة العودة بمدى متنوع في بلدان يبلغ اختلافها اختلاف الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة وفرنسا واسرائيل وأصابت حساسيات بالغة التنوع، سواء أكانوا من المندمجين او المنصهرين السابقين، شيوعيين أو صهيونيين، أو احتفظوا بعلاقة إنتماء فضفاضة مع اليهودية، أو ناضلوا من أجل المشروع الصهيوني العلماني الذي تجسده دولة اسرائيل.

وانما اصبحت الظاهرة بادية للعيان في أواسط السبعينات، وفي مختلف أشكالها التي نجدها في أعراض إنشاء حركة مثل غوش ايمونيم (١٩٧٤) أو في فتح المعاهد التلمودية الكبرى (يشيفوت) في القدس، من أجل التائبين مثل ماشون مئير أو أوهر حاييم[٣] (١٩٧٤). او في وصول التحالف الديني المحافظ الذي يقوده مناحيم بيغن الى السلطة (١٩٧٧)، أو في انتقال قدامى المناضلين الذين اشتهروا عام ١٩٦٨ في الثقافة المضادة او اليساروية ـ الى الارثوذكسية.

من التوبة الى التبشير: سير حياة

والواقع أنه بدأت تظهر في هذه المرحلة روايات كتبها يهود كانوا في الماضي علمانيين دنيويين وبل ملاحدة، يروون فيها اكتشافهم للدين ويدعون قراءهم الى اتباع

(٣) جانيت أوديع أفياد. العودة الى اليهودية. البعث الديني في اسرائيل. شيكاغو، منشورات جامعة شيكاغو. بالانكليزية ص ٢٢.

أوامر الشريعة. وهم ينزلون مسعاهم هذا في «ما بعد الحداثة» المعاصرة التي تتسم في رأيهم بأزمة قيم جاءت نتيجة مأزق العلمنة الدنيوية. وكما هو الحال مع الأصولية البروتستانتية الأميركية والتيار الاسلامي او حركة «تناول وتحرير»، فإن هؤلاء المحازبين الدينيين الذين ينشرون رواية تجربتهم، بالغو الانشغال بتوضيح التوافق الكامل بين عدم تزحزح ايمانهم ودقة تقيدهم بالطاعات والعبادات وتحكمهم بأكثر المعارف او التقنيات تطوراً وحداثة.

في عام ١٩٧٨ صدر كتابان لمؤلفين اميركيين تائبين، الى الديانة، كانا أول أمثولتين على نوع ادبي سيبلغ بعد ذلك شأواً عظيماً. كتاب «الوجود اليهودي بمعنى «ان تكون يهودياً»»، لشيمون هورفيتز، يقدم كاتبه نفسه كـ«يهودي» يمكن اعتباره نتاجاً محضاً خالصاً لثقافة أواسط القرن العشرين الاميركية، بحيث انه لم يكن يعرف ماذا يعني ان يكون يهودياً حقاً..» وهو يكتشف ذلك بمتابعة تعليم معهد تلمودي (يشيفا) لأنها تجعله يعي مأزق المجتمع الغربي ونظام قيمه، فيدرك أن «الثقافة اليهودية الأصيلة من جهة والمجتمع والثقافة الغربيتين من جهة أخرى يتعارضون تعارضاً كاملاً». وتتصف هذه الأخيرة ـ اي الثقافة الغربية، بخواء وعبثية كاملين ويكون هدفها الوحيد هو اشباع رغبات الفرد داخل سياق من المادية التي لا حدود لها. وهكذا فان اليهودي المندمج المنصهر الجاهل لله تُرِك لحرية اختياره وسط لا مبالاة اخلاقية كاملة. وحده اكتشاف التوراة والتقيد بأحكام الشرع سيتيح له ان يعطي حياته معنى[٤]، وفي نفس السنة ١٩٧٨ ظهر كتاب مئير شلر «طريق العودة» الذي ينطلق من «جردة» مماثلة: فالحقبة الحديثة هي «عصر تفكك القواعد والضوابط» كما يوضح الكاتب مستعيناً باميل دوركهايم. ويرقى أصل هذا التفكك إلى عصر التنوير عندما «أحرق الانسان سفن عالمه المتمحور على الله وراءه وانجر في تيار الايديولوجية العلمانية الدنيوية انجراراً لا رجعة بعده قاده الى غياهب بحر الريبة حيث لا يزال يضرب على وجهه بدون غاية»[٥].

ويمثل عصر التنوير هنا التعبير الأسمى عن الغرور الانساني الذي يحاول أن يعتق العقل من الايمان. وحين يُترك العقل الى نفسه فانه لا يستطيع ان يولّد غير التوتاليتارية التي كانت الثورة الفرنسية أول تجلٍ هامٍ لها، والنازية النهاية التي أفضت اليها[٦].

---

(٤) شيمون هورفيتز، ان تكون يهوديا، القدس/ نيويورك، منشورات فيلدهايم ١٩٧٨، بالانكليزية. النص اوردته أفياد المرجع السابق الذكر ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٥) مئير شلر: طريق العودة، اكتشاف اليهودية بدون تجميل، القدس/ نيويورك. منشورات فيلدهايم ١٩٧٨ بالانكليزية ص ٢٥.

نجد ها هنا آثار نظمة الحجج والأدلة التي بنتها حنّة آرندت، وصدى التفكير الذي يفرزه قلم الكاردينالين راتزينجر ولوستيجر، اللذين يرجعان بشجرة نسب الظاهرتين التوتاليتاريتين، الهتلرية أو الستالينية، «الوثنيتين» الى عصر التنوير وذريته الفرنسية. وكذلك يجد كاثوليكيو تناول وتحرير الإيطاليون وهم يتابعون ذات النسق من الأفكار أن الرؤية التي ولّدها عصر التنوير هي مصدر العلمانية، هذا العدو المبدئي.

لقد عرف العالم اليهودي عصر تنويره ـ الهسكلة ـ الذي شهد الانتليجانسيا تنعتق من وصاية الحاخامات وتحضّر الاذهان للخروج من «الغيتو». وقد أدان اليهود الصراطيون (الارثوذكس) حينها هذه الايديولوجية ادانة ضارية اذ رؤوا فيها ابتعاداً آثماً عن الشريعة. لكن نهوض الصهيونية، ابنة الهسكله، جعل هذا الجدل متجاوزاً متهافتاً. لكن العودة الى اليهودية (تيشوڤاه) العودة ـ التوبة او العودة الندم، تعيد إليه قوته وآنيته.

ومئير شلر ينخرط في هذه الصراطية الارثوذكسية، الا أنه يمثل اكثر تعابيرها حداثة؛ وكتابه يريد ان يكون نقداً للمجتمع العلماني الدنيوي إنطلاقاً من موقع المعرفة المزدوجة اي من موقع المعرفة الدينية والدنيوية. إذ خلافاً لغلاة الصراطيين الارثوذكس (الحريديم) التقليديين الذين يتمسكون بجهل تقي لمعارف العالم، فان شلر ينشغل بشاغل اكتساب هذه المعارف ليجد فيها حججاً من شأنها أن تطال اليهود المندمجين المنصهرين الذين يتوجه اليهم ويريد ان يعود بهم ومعهم إلى اليهودية. ومسيرته الانموذجية معروضة في المقدمة التي يقدم بها الكتاب رئيس المعهد التلمودي لجامعة نيويورك، ليجد فيها القارىء عبرة، وموعظة: «ولد مئير شلر في بروكلين، لأسرة لا تتقيد بالشريعة اليهودية ونجد بين أبائه وأجداده اشتراكيين ولا أدريين وملاحدة»..

وإذ لامسه الوحي الإلهي في سن الحادية عشرة، فإنه بدأ باحترام وصايا وأوامر الشريعة. ثم أذنت له عائلته بأن يترك الثانوية (الليسيه) ليدخل معهداً متخصصاً في دراسة التوراة، التي سيكرّس لها وقت عمله كله ـ في حين سيمضي اوقات فراغه وحيداً في تخزين المعرفة الدنيوية. وفي نهاية هذا التعلم، «بدأ الشاب العصامي يعلّم في المعهد التلمودي (يشيفا) بثانوية الملكات (في حي فقير من احياء نيويورك) وبكتابة الكتب في آن معا...»(٧)، يتميز العالم الحديث العلماني الدنيوي اللاحق للقطيعة مع الله، وهما الصفتان اللتان يرمز اليهما عصر التنوير، نقول انه يتميز في نظر شلر

(٦) نفس المرجع ص ٦٧ وما يليها.

(٧) شيلر، المرجع المذكور ص ٧.

وهورفيتز « بالقلق وانهيار الاعصاب ومختلف الاعراض العصابية الأخرى... الانتحار، الاجرام، الطلاق، وكثير من الآفات الاجتماعية التي تبدو سائدة اليوم أكثر بكثير، في « عصر الايمان »[٨]. و« الشاب العصامي » يستخدم اللغة الشائعة في العلوم الإنسانية (« تفكك الضوابط » « أعراض عصابية » « آفات اجتماعية ») في مُقال ينتمي إلى نطاق الايمان الصارم والتقيد الصارم بالطاعات، وينطلق من مبدأ أن « القرار الاهم في الحياة بالنسبة لليهودي هو ان يقبل بصحة وصلاحية التوراة او يرفضها. وإذا كان إيمان اسرائيل صحيحاً فإن اليهودي يصبح مجبراً تلقائياً على التقيد بأوامر الوحي الإلهي »[٩]. وعلى التائب ان يعتزل (او يفاصل او يقاطع) المجتمع جملة، فراراً من الضياع وكذلك احتراما لأوامر الوحي ووصاياه بكلها وجميعها: « وبما ان اليهودي المؤمن يعزف بملاءمة وموافقة العقد الذي أمضيناه مع الله في سيناء فانه لا يستطيع ان يقيم في « المدينة الدنيوية » حيث يحصد العديد من الأغبياء والبلداء[١٠] الواقعيين الغلال التي يستحقون، فلا بد لليهودي الذي يسعى إلى العثور على طريق العودة إلى الايمان التي طالما تألم اجداده من أجلها. ان يبحث عن طائفة يهود يعتنقون عقائد ايمانهم وأن يشارك في مجهوداتهم »[١١] وعودة مئير شلر الى اليهودية لا يمكن ان تتفتح وتزدهر الا اذا أنشأت . وبمنأى عن المجتمع الاميركي المادي المفسد . هياكل جماعية متحدية مُغلقة.

مع كتاب هرمن برانوڤر، « عودة » اغتنت حركة التوبة بمزيد هائل: ذلك ان المؤلف هو « أحد القمم العالمية في ميدان مغناطيس الدينامية المائية، البالغ التعقيد ». وفضلاً عن ذلك فانه لم « يفاصل » ولم يعتزل مجرد الاغراءات المبتذلة لمجتمع مادي استهلاكي: فالأهم من ذلك هو أنه تحرر في الاتحاد السوفياتي نفسه، من المذهب الماركسي اللينيني وطوباويته. وكتابه الذي كتبه بالروسية منذ عام ١٩٧٦ وصدر بعد ذلك بست سنوات بالانكليزية، هو سرد لسيرة حياة ذاتية أي لتشوفا (عودة الى اليهودية) بدأت في ريغا من أعمال ليتونيا، مارسها المؤلف بانسجام كامل كما يقول مع سيرة علمية من الطراز الأول. ويعرّف برانوڤر نفسه « كيهودي يخشى الله » ويحترم أوامر ووصايا التوراة (ميتسفوت) الأكثر صرامة مثلما يحترم أكثرها يسراً.

(٨) نفس المرجع ص ٦٧.

(٩) نفس المرجع ص ٤٠.

(١٠) يستخدم الكاتب هذا المصطلح بالرجوع الى المزامير. المزمور ٩٢، الآيات ٧٢٦، ما اعظم ضائعك يا يهود. الغبي لا يعلم هذا والجاهل لا يفهمه، مزمور نشيد يوم السبت ٩١ في طبعة جمعية الكتاب المقدس في الشرق الادنى، المزمور ٦١ في طبعة المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت.

(١١) شلر، المرجع المذكور ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

وهو إلى ذلك عالم كبير، ولكنه لا يحدد نفسه كعالم كبير أولاً ثم يهودي مؤمن يعيش وفق احكام التوراة ثانياً[١٢]. غير أن توضيح المفارقة التي تجعل «عالماً كبيراً» قام بتوبته هو ما يعطي الكتاب طابع العبرة الذي يتميز به.

الايديولوجية الماركسية هي مرماه الأول. ففي بداية الخمسينات وكان برانوڤر حينذاك في الكومسومول، يتقدم الى معهد الهندسة في لينينغراد حيث يرفض قبوله في القسم الذي يرغب به، وذلك برغم نتائجه الألمعية في الإمتحان، بسبب انه يهودي. ويفضي به هذا الرفض إلى أن يضع وسطه الثقافي الماركسي اللينيني المسكوني موضع مقاضاة لأنه يزعم، كما كتب إيليا اهرنبورغ يومذاك في البرافدا، «انه ليس ثمة مشكلة يهودية في الاتحاد السوفياتي. فالواقع هو ان طابع اليهودية الفريد يعود إلى القهر الذي تعاني منه. والحال هو انه لا وجود لهذا القهر في الدولة الاشتراكية».

واذا مر بتجربة معاداة السامية، فان برانوڤر بدأ يشك في المعتقد الماركسي. ثم بدأ يهتم وهو يتساءل حول هويته اليهودية، عن بُعدها الديني الذي أبعدته تربيته المادية الالحادية وتكوينه العلمي عنه: «ظللتُ مادياً ملحداً يؤمن بأن العلم والحداثة نفسها قد جعلا الدين باطلاً»[١٣]. غير ان أبحاثه لم تتح له أن يجد حججاً ضد الدين في النظريات العلمية، بما في ذلك أكثرها تأخراً وحداثة. بل على العكس «فقد بدأ يتضح لي أن ثمة فارقاً بين العلم الذي لا يعالج سوى علاقات التفاعل بين الظاهرات والدين الذي يكشف جوهر الأشياء وموضوعها»[١٤].

تبدأ مسيرة برانوڤر بتأكيد .. على الهوية اليهودية، تأكيد فاقمته معاداة السامية، ثم يضع بالتدريج إطراحه للماركسية ومرتكزها الالحادي العلموي الدنيوي الذي يعود بأصوله - هو أيضاً - إلى عصر التنوير اليهودي في القرن الثامن عشر، الى الهسكله، تلك «التجربة الفظيعة التي أحلت الانسانونية المسكونية»[١٥] محل كنوز الروح اليهودية. ثم ينتهي به الأمر الى أن يجعل من البعد الديني مبدأ الهوية اليهودية. وفي هذا المنظار تبدو الصهيونية اليهودية، المؤسسة على مفهوم دنيوي علماني، لبرانوڤر، كانحراف أثيم، حتى ولو كان حدد لنفسه في وقت مبكر هدف الهجرة الى اسرائيل (وهو ما سيقوم به عام ١٩٧٢). وهو سيناضل الى حين رحيله من الاتحاد السوفياتي،

---

(١٢) من برانوڤر «عودة» القدس/ نيويورك. منشورات فيلدهايم ١٩٨٢ بالانكليزية ص ١٦٣.

(١٣) نفس المرجع ص ٤١.

(١٤) نفس المرجع ص ٤٢.

(١٥) نفس المرجع ص ١٤٥.

لتنظيم طوائف المتعبدين تعبداً صراطيا - في روسيا.وفي الجمهوريات غير الروسية وفي القوقاز بخاصة من الذين يحترمون الحلال والسبت ويلبسون القلنسوة الخ... ثم ينصرف في كل ليلة الى دراسة التوراة بعد ان يكون كرس نهاره للمغناطيس المائوديناميكي.

وحين وصل الى اسرائيل وانقضت أول لحظات الإنبهار، لم يجد ما يكفي من خشن الكلام وهادمه، لإدانة المجتمع الاسرائيلي المعلن، «وادانة ورثة الشعب المختار هؤلاء الذين ظلوا طيلة ثلاث آلاف سنة حَمَلة وسدنة القداسة والعدالة والحكمة الانسانية - والذين تحولوا الى جنس من المرائين يموهون عبادتهم الوثنية للجسد والمتعة والنجاح بدون أدنى حشمة، وراء ورقة توت «التقدم» وخدمة مثل الانسانية كلها»[١٦].

واذ راح يقطع العالم للمشاركة في مؤتمرات المغناطيس المائوديناميكي فانه لم يترك مناسبة للتوقف في بروكلين ليستشير الحاخام لوباڤيتش[١٧] الذي أعطاه اشارات ثمينة اخلاقية ودينية يريد من كل قلبه تطبيقها لاعادة الشعب المختار الى طريق الافتداء.

ساهمت حركة «العودة» والتوبة في تحويل وتغيير هيئة اليهودية العالمية انطلاقاً من أواسط السبعينات. فحتى ذلك التاريخ كانت التيارات الصراطية (الارثوذكسية) وغلاتها بخاصة (الحريديم) تتواصل وتستمر داخل عائلات محدودة العدد تعيش معتزلة الوسط المحيط، وكان الشبان يزدادون انعتاقاً منها متابعين يهودية أقل قسراً يمكن ان تتخذ أشكالاً وصيغاً متنوعة. وهكذا فان تحقيقاً أجري في نهاية الخمسينات في أميركا على ثانويين يهود، أظهر أن شاباً واحداً من كل خمسة شبان يتحدرون من أسرة ارثوذكسية يرغبون في مواصلة هذه السنَّة وهذا التقليد ولم تكن العلوم الاجتماعية في تلك الفترة بحاجة لأكثر من هذا لتعتبر ان «الحريديم» قد ماتوا وورارتهم المقابر[١٨].

ثمة في أميركا تجسيدان يجسِّدان الهوية اليهودية ويتقاسمان ولاء غالبية اليهودية: «الاصلاحية» التي بدأت إنطلاقتها في نهاية القرن التاسع عشر وكانت تمارس، شأن التحديثيات البروتستانتية والكاثوليكية النقد التوراتي وترفض الطقوس. وذلك الى حد ان القوم وزعوا إبان توزيع جوائز على أول دفعة من خريجي جامعة

---

(١٦) نفس المرجع.

(١٧) انظر ادناه ص ١٩٧ وما يليها.

(١٨) هربرت م. دانزيغر: العودة الى السنّة. الانبعاث المعاصر لليهودية الارثوذكسية. نيوهاتن/ لندن منشورات ييل الجامعية بالانكليزية ١٩٨٩ ص ٢٥.

الاتحاد العبرية ـ التي هي قلعة المثقفين والثقافة اليهودية الاصلاحية ـ عام ١٨٨٣، أطعمة وأغذية غير محللة.

وكردة فعل على هده القطيعة الجذرية مع الطقوس والعبادات تشكل تيار «يهودي محافظ» راح يجاهد، على أساس الاحترامَ الأقصى لأحكام الشريعة والطاعات (الميتسفوت) ـ أي الأوامر والنواهي المتعلقة بالعبادات ـ لأن يوفق بينها وبين قواعد الحياة في المدينة الدنيوية العلمانية غير اليهودية، باحثاً عن الوسائل الملموسة التي تتيح لليهود الذين يعيشون ويعملون في عالم الأغيار أن يتبعوا قواعد الحلال وأحكام السبت. هذا الحل الوسط وهذا البحث عن المخارج التوفيقية سيتيح الإفلات من الخيار المستحيل بين الصراطية الارثوذكسية وبين الاندماج او الانصهار الذي يمحو الهوية، وسيتيح المحافظة، خارج الغيتو، على هوية مؤسسة على التقيد بالطاعات. لم يكن هذا المنحى يحمل منطق قطيعة او «مفاصلة» مع المجتمع المحيط بل بالعكس. فقد جاهد للتفاوض على حيز انخراط طائفي، اجتذب في الولايات المتحدة غالبية الهجرة اليهودية الوافدة من أوروبا الوسطى وكذلك أول المتحدرين منهم منذ فترة ما بين الحربين العالميتين وحتى نهاية الخمسينات.

أما في البلدان الأخرى ذات التقاليد اليعقوبية الادماجية الانصهارية مثل فرنسا، فان يهودية ـ مجرد ـ الانتماء او «اليهودية بالاسم» كانوا الغالبية التي تغلبت على مختلف أشكال التقيد بالطاعات بحيث أن ابناء الطائفة الاسرائيلية تقدموا على «اليهود»[١٩] على الأقل الى حين وصول يهود شمال افريقيا المكثف في نهاية الخمسينات. ان هذا لا يعني ان الصراطية او الارثوذكسية لم تكن موجودة الا انها لم تتواصل وتستمر الا في بعض الدوائر العائلية المحدودة عدداً.

قراءات يهودية ثانية للستينات

في الستينات حدثت طفرات اجتماعية وثقافية وسياسية هامة في المجتمعات التي تضم حضوراً يهودياً قوياً، ثم راحت تفاقم وضع مُثُل وقيم يهودية ـ مجرد ـ الانتماء، التي تغرق خصوصية الشعب المختار في انسانوية مسكونية. وستكون تلك اول المراقي التي ستجتازها حركة «عودة» ولمعاودة تهويد متعددة الاشكال ستبلغ شأو انطلاقتها

(١٩) انظر التحقيق والتصنيف التنميطي الذي وضعه دومينيان شنابر في «يهود وأبناء طائفة اسرائيلية». منشورات غاليمارد ١٩٨٠ بالفرنسية.

ابتداء من العشرية التالية.

وستتسم سنوات الستين الوعي اليهودي بميسمها الولايات المتحدة وذلك بتوسط مشكلتين كبيرتين: النزاعات مع السود من جهة، وانبعاث الثقافة المضادة من جهة أخرى.

فحتى أواسط هذه العشرية كان اليهود والسود يُعتبرون حلفاء ضد المؤسسة الانكلوساكسونية البروتستانتية البيضاء.. وكانوا يناضلون جنباً إلى جنب مع بقية المجموعات «الاثنية» او العرقية من أجل الحصول على حقوق مدنية متساوية للجميع، وضد التمييز العنصري. وكانت الطائفتان حاضرتين في ذات المدن الكبرى، وكان اليهود، الذين هم أكثر تعلماً من السود، يتولّون غالباً دور الناطق باسم مطالب الزنوج. غير أن نهوض واشتداد ساعد «القوة السوداء» التي كانت تمجد خصوصية الهوية السوداء، تمجيداً اضطلع به بخاصة المسلمون السود - اي السود الاميركيون الذين اعتنقوا الاسلام - نقول ان ذلك كله تترجم «بطرد البيض» - الذين كان بينهم عدد كبير من اليهود - من قيادة حركة المطالبة بالحقوق المدنية للسود.. ولأول مرة بدأت خلافات وتباينات ايديولوجية، فاقمتها الفروقات والتباينات الاقتصادية والاجتماعية - تفصل بين اليهود والسود. كان اليهود «معلمين في مدارس غالبية تلامذتها سود. وكانوا عمالاً اجتماعيين يعملون وسط أهالي غالبيتهم من السود أو يمتلكون متاجر صغيرة في أحياء السود»[٢٠].

لم توفر اضطرابات السود في أواسط العشرية أرزاق اليهود، بل بالعكس، مما ذَكَّر البعض بالمذابح التي قامت بها الجماهير الروسية او الألمانية. وهكذا فان مفهوماً وتصوراً كاملاً للكونية الشمولية او المسكونية ولتماسك المجتمع ككل سيتراجع امام قوة التأكيد على الهوية، الغني بالطقوس وبآيات وعلامات استبعاد الآخر. ثم ان هذا السياق من تفاقم الخلافات والتباينات بين المجموعات العرقية (والاثنية أو الدينية) سيفتح حيزاً جديداً أمام أولئك الذين يجعلون من التقيد المباهي بالشريعة والطاعات ومن المفاصلة مع الأغيار النابض الأول للهوية اليهودية: فأمام مرآة المسلمين السود وجد غلاة الأرثوذكس اليهود أنفسهم فجأة في روحية العصر ونفحات الزمن الحاضر.

أما الثقافة المضادة التي ستخترق نفحاتها في نهاية هذه العشرية، الشبيبة الطلابية في العالم، فانها ستحضّر هي ايضاً الأرضية أمام معاودة التهويد. والصبغة العامة للحركة التي ستبلغ ذروتها في عام ١٩٦٨ - سواء في صيغتها «الهيبي» الشديدة الرواج في

(٢٠) دانزجر، المرجع المذكور ص ٧٣.

الولايات المتحدة، أو في تقمصاتها اليساروية في أوروبا وفي العالم الثالث، هو إباء ورفض الأسس الاخلاقية والمعنوية للنظام القائم ونزع الشرعية عن الايديولوجية الديموقراطية بصفتها واجهة لاستغلال البرجوازية للجماهير، أو بصفتها ايديولوجية محافظة تقليدية قمعية ومستلبة تلجم التفتح الفردي. وستكون الآثار التي ستتركها محاولة الطلاب الاحتجاجيين «الاطاحة بكافة القيم»، هو جعل اجراء التجارب الاختبارية على المجتمعات وطوباويات القطيعة، أمراً عادياً مبتذلاً. فالعيش في جماعة، حياةً تأتلف احياناً مع تناول المخدرات، والنضال في منظمات ثورية تريد ان تطيح بالنظام القائم لتبني على أنقاضه مجتمعاً عتيداً تختلف بعد ذلك في رسم معالمه، كل ذلك ترك تأثيراً قوياً على الشبيبة اليهودية التي كانت تملك في الولايات المتحدة معدلات تعليم عالي تفوق المعدل الوسطي الأميركي بثلاثة اضعاف، والتي كانت بالتالي تشارك مشاركة هامة في الثقافة المضادة.

وحتى بعد ان تتجاوز «الموضة» هذه الحركات الا انه سيتبقى منها الشعور بأن إطراح النظام القائم وقيمه، الذي هو اساس التمرد، لا تزال له بعض القيمة. وفي حالات كثيرة ستأتي العودة الى اليهودية كتواصل لحركات الستينات الآفلة. ويتمثل المعبر الظاهر المرئي بين العالمين في اولئك الشبان «الهيبي» من أصل يهودي، الذين تخلوا عن بنطلون الجينز المهدّب والكاتوغان والمهدىء - المخدِّر ل. س. دي.، ليدخلوا المعاهد التلمودية في الولايات المتحدة او في اسرائيل متبنين الثوب الاسود والشعور المعقوصة والمطعم الحلال[٢١]. وفي مطلع السبعينات حين بدأ إنشاء معاهد تلمودية متخصصة لهؤلاء في القدس، كان بالامكان رؤية حاخامين يلتقطون أمثال هؤلاء ويعودون يوماً بعد يوم ومعهم شبان اميركيون يهود «ملتحون وذوو شعور طويلة، قيثارتهم في يدهم وأكياسهم على ظهورهم يدخلون المعاهد التلمودية»[٢٢].

وفي فرنسا وسم وجه اليهودية في الستينات بميسم اليساروية - مع سمات أوروبية خاصة تميز هذه الظاهرة عن الثقافة المضادة الاميركية. وهو أمر يتبين من تغير التوازن الداخلي وسط اليهود لصالح السيفارديز (السفرديم) وعلى حساب الاشكيناز.

خلال الاحتفالات بالذكرى العشرين لحركة أيار - مايو ١٩٦٨، تساءل مختلف المعلقين حول «الطابع اليهودي» للحركة، تساؤلاً كان سيعتبر فيما لو أنه طرح قبل

---

(٢١) نفس المرجع ص ٧٩ - ٨٠.

(٢٢) أفياد، المرجع السالف الذكر، ص ٢٩ وما يليها. وهناك أمثلة كثيرة في كتاب شالوم كوهين «الله برميل بارود، اسرائيل وأصوليوها». بالفرنسية منشورات كالمن ليفي ١٩٨٩، ولا سيما ص ٧٥ - ٩٢.

سنوات، كدعاية معادية للسامية يمينية متطرفة. لهذا فان انبعاث مثل هذه الأسئلة ينمُّ أولاً عن اكتشاف قدامى محركي ايار ١٩٦٨ المعيين، اللاحق لهويتهم اليهودية. فواقعة كون عدد كبير من القياديين اليساريين السابقين يهود، هو أمر لم يكن يخفى على أحد. كما تشهد بذلك تلك النادرة - ومئات سواها - التي كانت تقول انه اذا كان المكتب السياسي لأهم منظمة تروتسكية فرنسية لا يتكلم اليديش [في اجتماعاته] فلأن أحد اعضائه سفردي الأصل. واذا كانت بعض الكتب قد ربطت بين الالتزام الثوري لبعض الاشخاص الفاعلين اليهود في حركة مايو - ايار وبين مشاركة عائلتهم في الحركة الشيوعية المهاجرة وفي المقاومة وفي المعارك ضد هتلر[٢٢]، فان «الطابع اليهودي» لهذا الالتزام كان يتسامى أي تجري «مساماته» في الرسالوية الثورية الصارمة الالحاد التي كانت تستوطن حينذاك أفئدة المناضلين اليساريين.

وفي هذا المنظار اليساروي، لم تكن دولة اسرائيل سوى رأس جسر الامبريالية في الشرق الاوسط، وكان من المهم تدميرها لبناء فلسطين علمانية مكانها يعيش فيها العرب واليهود في أفضل تفاهم اشتراكي. وبين شعاري جبهة التحرير القومي (الجنوب فيتنام) الى سايغون والبوليس اس. اس. نازي كان اليساريون اليهود يشقون صدورهم وهم يهتفون شأن رفاقهم من الأغيار «فلسطين ستنتصر». وذلك إلى حين وقوع مجزرة ميونيخ ضد الرياضيين الاسرائيليين في دورة الألعاب الأولمبية التي جرت في ميونيخ عام ١٩٧٣ على يد فلسطينيين، والانزعاج العميق الذي أثارته، وستكون تلك نقطة الانطلاق لابتعاد هؤلاء عن المعارك اليساروية، وكذلك لمعاودة اكتشاف الكثيرين للهوية اليهودية. كان هذا الحدث أحد أسباب إنحلال اليسار البروليتاري الذي كان يجسِّد المنوعة «العفوية» من الماديين الفرنسيين. وسيقوم أحد قادته الرئيسيين بعيد ذلك بسنوات، بالعودة الى اليهودية، عودة لم تكن أقل حدة وتشدداً من التزامه الماركسي اللينيني، بحيث أنه سيؤسس معهداً تلمودياً مغالياً في صراطيته وارثوذكسيته في ستراسبورغ حيث سيعاود الالتقاء بعدد من رفاقه القدامى في النضالية. وبل ببعض غير اليهود الذي اعتنقوا ديانته.

أما الظاهرة الأخرى التي غيرت وجه اليهودية الفرنسية في الستينات تغييراً عميقاً، فهي الوصول المكثف ليهود من الجزائر وتونس والمغرب. كان هؤلاء يحملون سُنَّة أخرى وتقاليد أخرى وينظر إليهم بنو دينهم الأشكناز ببعض الاحتقار. فقد ظلوا

(٢٢) انظر هـ. هامون وب. روتمان: جيل: الجزء الثاني سنوات البارود. منشورات سوي ١٩٨٧. الفرنسية ص ٦٤٥ ـ ٦٤٧.

بالاجمال متعلقين بمختلف أشكال التقيد بالشريعة واحكامها ـ حتى ولو كان بينهم نخب علمانية دنيوية تتحدد الهوية اليهودية عندها ـ اي عند هذه النخب ـ بمصطلحات الانتماء. واعتباراً من السبعينات بدأت المحافل الطائفية والدينية الممثلة لليهودية الفرنسية بالإنتقال الواحد بعد الآخر، الى سيطرة السفرديم الشرقيين، وأصبحت ناطقة باسم مَنْ وصلوا متأخرين الى فرنسا الذين كانوا يحاولون، بتأكيد أواصر التضامن الطائفي وتواصل التقيد بالشريعة، التفاوض على حيز خاص في المجتمع بعامة، واعادة تأكيد هويتهم التي تقاوم الاقتلاع من شمال افريقيا مثلما تقاوم الانزراع الجديد في فرنسا.

وعلى العكس من ذلك فان مشكلة الهوية بالنسبة لجمهور الأشكناز الحاضرين في فرنسا منذ عدة عقود، لا تعبر عن نفسها بهذه المصطلحات: ففي أيار / مايو ١٩٦٨، ما كان الشبان اليهود (الذي كانوا من أصل اوروبي بخاصة حينذاك) يشاركون في الحركة أو يتصدرونها ويقودونها كمجموعة تنتمي لطائفة وانما كأفراد ينخرطون ويتكاملون مع رفاقهم من جميع الأصول والانتماءات، في أكبر طوباوية ثورية. اما وخلال السبعينات والثمانينات فان الشبان «السفرديم» الشرقيين هم الذين سيقدمون الكتائب الكبرى لحركات اعادة التهويد حتى ولو كان بعض المثقفين الأشكناز الذين عادوا الى اليهودية يجتذبون انتباه وسائل الاعلام.

وفي اسرائيل ستشهد سنوات الستين كذلك طفرات بنيوية تمهد لانطلاقة الحركات الدينية خلال العقد اللاحق. وكما في فرنسا، فان الأهمية المتزايدة للأهالي السفرديم ستغير توازنات المجتمع. ومن الجهة الاخرى، فان حرب ١٩٦٧ التي ستدخل الأماكن الأكثر اهمية في الجغرافية التوراتية وتضعها تحت سيطرة اسرائيل، ستمهد لاعادة تحديد الحدود الايديولوجية بين دولة اسرائيل وأرض اسرائيل، وهي نقطة مؤاتية لتصاعد المجموعات والأحزاب الدينية.

واليهود الوافدون من البلدان العربية، أي أساساً من المغرب واليمن والعراق، يشكلون بالاجمال سكاناً أقل تكيفاً ثقافياً وتأقلماً ثقافياً مع الحداثة الدنيوية العلمانية للنصف الثاني من هذا القرن، من مواطنيهم ذوي الأصول الأوروبية أو الأميركية. وهذا الشق الفاصل أو الصَدَع، يثير حساسية يهود المغرب الذين استقرت نخبهم في فرنسا أو في كندا، في حين أن المهاجرين الى اسرائيل وفدوا بخاصة من القرى الريفية والأوساط القليلة التفرنس من الملاَّح، الأحياء اليهودية التقليدية بالمدن الشعبية التقليدية، التي ظل السكان اليهود الفقراء محصورين فيها.

وسيقاد هؤلاء المهاجرون اساساً لدى وصولهم الى اسرائيل، نحو «مدن التنمية» وهي مدن إسكان أطرافية، رخيصة بنتها الدولة في المناطق التي كانت ترغب ان تثبت فيها حضوراً يهودياً لبواعث تتعلق بالدفاع القومي والتوزيع المتجانس للسكان في الاقليم ولتخفيف الضغط عن القدس وتل أبيب أو حيفا، ولم يبق في هذه المدن التي لا جاذبية لها الا الاسرائيليين الذين لا يملكون وسائل الانتقال الى مكان آخر، فباتت تتصف منذ مطلع الستينات بوجود «نسبة مرتفعة من اليهود الوافدين من البلدان العربية، وبمستوى اجتماعي اقتصادي متدني»[٢٤].

وينعكس التفاوت بين المقيمين في هذه المدن وبين مجتمع الأشكناز المسيطر، على القيم ايضاً وفي رؤية هؤلاء واولئك للعالم. فهناك من جهة أولى يهودية تتقيد باحكام الشريعة، يهودية تقليدية وخشنة في آن معاً مضمخة بالعديد من «الخرافات»، والمعتقدات التي يعتبرها رجال الدين الأشكناز، ورثة وسدنة السنن المكتوبة والصياغات المذهبية المعقدة، معتقدات مريبة ومغايرة، للمذهب وهناك من جهة أخرى مجتمع بالغ التعلمن لا تزال فيه بعض النوى الصراطية المقاومة (صريديم) التي تستمر وتتواصل بدون ان يكون لها تأثير سياسي كبير على المجتمع بكله ولكنها تسيطر على شبكة تعليم ديني هامة.

السنة الأولى من الافتداء

هزَّت حرب حزيران/ يونيو لعام ١٩٦٧ هذا التوازن الثقافي هزاً عميقاً - حتى ولو لم تصبح آثاره ملموسة الا في العشرية اللاحقة. فخلال ايام إنتقلت اسرائيل من وضع الهشاشة والقلق الكبير - ذلك ان الدول العربية ومنظمة التحرير الفلسطينية كانت تتنافس حينذاك في التنبوءات حول محوها القريب بعد ان جرى سحب القبعات الزرق (جنود الأمم المتحدة) عن الحدود - الى النشوة والحميّا المذهولة أمام حجم النجاحات العسكرية التي تحققت خلال ستة أيام من المعارك: فالضفة الغربية وسيناء ومرتفعات الجولان باتت محتلة، والجيوش العربية فلول. وحتى لو كانت القوات المسلحة التي

(٢٤) إيال بن آري ويورام بيلو «الاماكن الحرام في مدن التنمية الاسرائيلية»، حول اوالية التحول المديني «انتروبولوجيا مدينية» مجلد ١٦ عدد ٢، ١٩٨٧ ص ٢٤٩ وتشتمل هذه المقالة على بيبلوغرافيا نقدية للكتب الصادرة والمنشورة حول مدن التنمية الاسرائيلية.

حققت هذا النصر هي قوات دولة علمانية دنيوية، إلا أن الظفر كان يسمح بانبعاث جملة من القيم الدينية، التي كانت القومية الصهيونية قد غيبتها.

فهناك في المحل الأول واقعة كون حدود الأراضي التي تسيطر عليها دولة اسرائيل الآن باتت تتطابق بصورة تقريبية مع حدود أرض الميعاد التوراتية، «فرمزية العودة إلى الأرض» تجسدت في العودة المحسوسة الملموسة إلى أماكن الذاكرة العزيزة وإلى مناظر ومشاهد تُتوخى بمشاعر متقدة. أما على صعيد المفاهيم والتصورات فانها كانت تضع الدلالات الروحية والمفاهيمية «للأرض» على مستوى مقتضيات الساعة(...) فحرب الأيام الستة بدت وكأنها لحظة الانتقال في العملية التي تفضي من الاسرائيلية (الدين) الى اليهودية...»[٢٥] يبقى ان المراقبين لم يدركوا للفور حجم هذا الانتقال، برغم أن كثرة من البادرات الرمزية كانت تشير الى دلالته - مثل صور المظليين الاسرائيليين ببزاتهم، يبكون أمام حائط المبكى، أو صورة بن غوريون في المكان عينه وهو يضع القلنسوة على رأسه، أو تصريحات موشى دايان الذي كان وزيراً للدفاع حينها، التي يقول فيها: «كل مَنْ لم يكن متديناً أصبح كذلك اليوم»[٢٦].

وهذا الشعور بالصدمة، الذي كان يغير هيئة وصورة اليهودية كمرجع وكمدلول إنْ في اسرائيل أو في الشتات، لم يتوضح ويبنى منذ عام ١٩٦٧ على صيغة غرار ايديولوجي او مثال ايديولوجي، الا على يد تلامذة الحاخام كوك.

والحاخام ابراهام يتسحق هاكوهن كوك (١٨٦٥ - ١٩٣٥) كان أول حاخام كبير اشكناز في فلسطين في زمن الانتداب البريطاني، وأول «معلّم تكون على أكثر سنن المعاهد التلمودية (يشيڤوت) في أوروبا الوسطى صراطية، يهجر الرفض الذي كانت هذه السنن تبديه إزاء الصهيونية السياسية»[٢٧]، وخلافاً للمناحي والنزعات الغالبة في الارثوذكسية والتي كانت تمقت الصهيونية بصفتها الترجمة اليهودية للقوميات العلمانية الدنيوية المنبثقة من فكر عصر التنوير والثورة الفرنسية، فان الحاخام كول حاول عبر مدونة فريدة ان يؤلف بين «فكرة الهية وشعور قومي» وبين «مشروع جعل هذا الاتحاد يعيش ليس فقط في اشراق الصحراء بل وكذلك في هيكليات وبنى سياسية وفي

---

(٢٥) جدعون آران. «تفسير صوفي مهدوي للتاريخ الاسرائيلي الحديث؛ حرب الأيام الستة كحدث رئيسي في تنامي ثقافة غوش ايمونيم الدينية الفريدة» مقالة صدرت في دراسات في اليهودية المعاصرة ١٩٨٨ بالانكليزية الجزء الرابع ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢٦) أورده دانزجر، مرجع سالف الذكر ص ٧٨ - ٧٩.

(٢٧) هنري أتلان؛ الدولة والدين في فكر الحاخام كوك السياسي. مداخلة في ندوة المثقفين اليهود الناطقين بالفرنسية وصدرت في كتاب اسرائيل واليهودية واوروبا؛ معطيات ونقاشات. منشورات غاليمارد، بالفرنسية ١٩٨٤ ص ٣٢.

التاريخ »[٢٨]. وسيتجسد هذا الاتحاد الذي تلقى اسم «الصهيونية الدينية» مثالياً، في دولة اسرائيل التي لم ير الحاخام مجيئها إذ توفي قبل انشائها بثلاث عشرة سنة. وسيتولى ابنه، الحاخام زفي يهودا كول (الذي توفي عام ١٩٨٢) ترجمة فكر أبيه داخل سياق الدولة الجديدة. فهو يعتقد ان الصهاينة، بالغاً ما بلغ عدم تدينهم، هم حملة مهدوية اقتداء من حيث لا يدرون ولا يحتسبون: فدولة اسرائيل كانت الاداة اللاواعية للمشيئة الإلهية. وهذه المَعادية السياسية البالغة الخصوصية، لم يكن لها قبل حرب الايام الستة سوى تأثير هامشي. الا أنها كانت تقدّم الاطار اللازم لتأويل «مفارق» وتفسير «متسام» لانتصار حزيران - يونيو ١٩٦٧، وكذلك لافتتاح أراضٍ كان افتتاحها يحقق التطابق بين الحدود الجديدة للدولة وبين أرض الميعاد التي وعدت بها التوراة. والواقع ان الحاخام زفي يهودا كوك أطلق إبّان موعظة ألقاها في منتصف ايار - مايو ١٩٦٧ بمناسبة ذكرى الاستقلال الاسرائيلي، الكلمات التالية التي اعتبرت لاحقاً كلمات نبوية او نبؤية: «لقد قسموا أرضي» بلى. هذا صحيح. أين هو خليلنا؟ أفنتركه غافياً في النسيان؟ وأين هي شيشمنا (نابلس) وأريحانا؟ أين هم؟ هل نستطيع ان نتخلى عنهم؟ كل شرقي الاردن لنا. كل بوصة وكل دونم(...) ينتمي لأرض اسرائيل. فهل يحق لنا ان نتخلى ولو عن ميللمتر واحد منها »[٢٩]؟

بعد ذلك بثلاثة اسابيع كانت هذه المدن الثلاث قد افتتحت، فضلاً عن القدس القديمة وعن القسم الاساسي من اسرائيل التوراتية. لهذا رأى الحاخام كوك وتلامذته ان جيش الدولة الصهيونية العلمانية الدنيوية قد كان المنفّذ لخطة إلهية (حين كان يعتقد انه يواصل اهدافاً عسكرية محضة) قوامها المطابقة بين حدود الدولة وحدود أرض الميعاد. وجعل أتباع كوك من عام ١٩٦٧ السنة الأولى من الإقتداء. لكنه كان ينبغي لهم إنتظار حرب تشرين أول/ اكتوبر ١٩٧٣ وما خلفته من الصدمات والجروحات النفسانية والجلجلة والبلبلة لدى الاسرائيليين لكي تخرج رؤيتهم للعالم من دائرة مريدي الحاخام الضيقة، وترقى لتصبح مرئية اجتماعياً بوضوح كبير، وذلك مع انشاء كتلة الايمان، غوش ايمونيم.

مراوغة الإيمان

سنوات الستين في العالم اليهودي كما في الاسلام أو في المسيحية هي سنوات

(٢٨) نفس المرجع ص ٤٣ و٤٥

(٢٩) اورده آران، المقالة السالفة الذكر ص ٢٦٨.

التكوين الايديولوجي لحركات اعادة تأكيد الشيء الديني، التي ستجد ترجمتها التنظيمية في العشرية اللاحقة. ونبوءة الحاخام زڤي كوك جاءت بعد زمن قصير من انشاء سيد قطب وهو في معسكر تصفية مصري لرؤية للعالم المعاصر الذي تسيطر عليه الجاهلية - البربرية - التي ينبغي للمناضلين الاسلاميين تدميرها. وفي ايطاليا جاهد تلامذة دون جيوساني لتحديد تخوم وحدود «المشاركات القربانية» أو «تناولات» الكاثوليك التي تقود الى «التحرير» المسيحي. لكن بدا ان هذه الصياغات المذهبية سوف تكنسها، وهي لما تصاغ بعد، حركات عام ١٩٦٨ وأصداؤها وانعكاساتها المتعددة الأشكال عبر الشبيبة الطالبية في العالم. فتغير المجتمع أصبح على جدول الأعمال بحيث انه ما من شيء كان يبدو أكثر تهافتاً وتخلفاً أو رجعية من استلهام تأويل قطعي متصلب للنصوص المقدسة للتوصل الى هذا التغيير للمجتمع. لكن الأمور ستسير مساراً مختلفاً بعد عام ١٩٧٣.

ستلعب الحرب العربية الاسرائيلية التي دارت في شهر تشرين أول/ اكتوبر من ذلك العام، دوراً من الطراز الأول في عملية إنهيار الطوباويات «التقدمية» ومجيء حركات سياسية دينية. ويقيناً أنه كان لها أثر مباشر أولاً على مجتمعات ساحة المعركة. الا أنها بتصعيدها لأسعار النفط بعد ذلك، سوف تطلق دوامة ارتفاع اسعار المواد الأولية التي ستتواصل طيلة العشرية.. والتضخم المعمم، المؤتلف مع الزيادة المكثفة في البطالة، سيدفع العالم كله في عمليات اعادة هيكلة جهازه الإنتاجي، التي ستقلب التوازنات الاقتصادية التي جرى بناؤها إبان ازدهار الستينات، رأساً على عقب.

كل هذا يترجم بظاهرات اجتماعية مؤلمة كانت تربك وتفاقم نظم الحماية الاجتماعية وشبكات التضامن في عالم العمل. وفي ايطاليا سيؤدي تضعضع المجتمع الى خلق جو مؤات لازدهار حركة مثل «تناول وتحرير» يشغلها شاغل اعادة انشاء نظم تعاون واحسان جديدة، توضع على أساس التقيد بالطاعات الكاثوليكية الراسخة. وفي العالم الاسلامي ستشجع العائدات النفطية التضخم والهجرة الريفية واحتقان الضواحي والاطراف المدينية التي هي أرضية حركات العودة الى الاسلام. وفي اسرائيل ستسبق نتائج الهزيمة النفسية أمام العرب، الآثار الاقتصادية الطويلة المدى وستترجم سريعاً جداً بظهور حركات إعادة تهويد كانت قد وضعت أو كيفت قاعدتها المذهبية في نهاية سنوات الستين - وبروزها الى وضح النهار

عشرية غوش إيمونيم (١٩٧٤ ـ ١٩٨٤)

في السادس من اكتوبر ـ تشرين أول، اجتاز الجيش المصري بغتة قناة السويس واخترق الدفاعات الاسرائيلية على خط بارليف وتوغل في سيناء المحتلة. وفعل الجيش السوري الأمر نفسه في الجولان. وستحتاج الدولة العبرية، التي كان سكانها يحتفلون بعيد يوم الغفران، الى عدة أيام لكي ترد على الهجوم. كان ذلك فشلاً للتعجرف الاسرائيلي حتى ولو جاء الهجوم المضاد ناجحاً تماماً: فالقوات الاسرائيلية ستجتاز بدورها قناة السويس ولن توقف تقدمها إلا على بعد ١٠١ كيلومتر من القاهرة. واضطرت القوى الكبرى الغربية حليفة اسرائيل إلى ممارسة ضغط حاسم عليها لتوقيع وقف إطلاق النار.

وفي اسرائيل تترجمت الأزمة المعنوية المتولدة عن الحرب بوضع المؤسسة العمالية الحاكمة منذ انشاء الدولة عام ١٩٤٨، موضع اعادة نظر جذرية، وذلك على خلفية من الضغوط الثابتة التي مارستها الولايات المتحدة لكي تقدم اسرائيل تنازلات في الأراضي الى العرب مقابل السلام. وفي سياق هذه الجلجلة العظيمة ولدت غوش إيمونيم: وستصيغ رؤية لمستقبل اسرائيل تشاء ان تكون تجاوزاً للصهيونية العلمانية الدنيوية لتحل فكرة أرض اسرائيل التوراتية محل فكرة دولة اسرائيل.

وانطلاقاً من هذه الرؤية فانها راحت تعارض كل رغبة في مقايضة قطعة من هذه الأرض، التي لا تقبل طبيعتها التنازل لأنها في رأيها ـ يهودية الى الأزل بسبب العهد المعقود بين الله والشعب المختار. ولكي تتوصل الى غاياتها هذه فان غوش إيمونيم التزمت سياسة إرادية لإنشاء مستوطنات سكنية في الأراضي المحتلة لتخلق بها أوضاع أمر واقع. وتهدف الحركة بذلك الى الضغط مباشرة على السلطة السياسية لاكراهها على خوض سياسة «معاودة تهويد من فوق»، تكون ترجمتها المباشرة الملموسة ضم الاراضي المحتلة، ومنتهاها هو تحويل اسرائيل الى دولة تحكمها «الهالاخاه» (الشريعة اليهودية) التي تفضي بالتدريج الى الإقتداء.

انشئت المنظمة في شباط/ فبراير ١٩٧٤ بعيد حرب تشرين أول/ اكتوبر ببضعة شهور. فقد اجتمع فريق من تلامذة الحاخام كوك جنوبي بيت لحم على الطريق التي تربط القدس بالخليل في كفر اتصيون. وكفر اتصيون مكان رفيع الرمزية. فهي مستوطنة يهودية تعود إلى زمن الهجرة الى فلسطين فتحتها القوات العربية عام ١٩٤٨ ثم استرجعتها اسرائيل عام ١٩٦٧، فهي تجسد في آن معاً، هشاشة الحضور اليهودي.

تحت رحمة الاسلحة العربية ـ وارادة عدم الإذعان لهذه الهشاشة. وكفراتصيون ليست في ذهن مؤسسي غوش ايمونيم ـ وكذلك في ذهن الاسرائيلي العادي ـ «موضوع تفاوض» ولا تقبل مبدأ التفاوض. والحال هو نفسه في نظر غوش ايمونيم، بالنسبة للأراضي المحتلة.

ويشترك افراد المجموعة في ثقافة مشتركة، ليس انشاء المنظمة سوى النتيجة المنطقية الجذرية لها، وهم سيبنون تيارهم بهذه الصورة الجذرية التي سيحصلون بفضلها على تأييد وتعاطف وبل تواطؤ داخل مختلف شرائح جهاز الدولة السياسي والادارة العليا، ولاسيما بعد إنتصار ليكود مناحيم بيغن في انتخابات عام ١٩٧٧. و«الغوشيون» أشكنازيون جميعهم تقريباً لكن أول الحركيين بينهم كانوا في غالبيتهم من الصابرا (الذين ولدوا في اسرائيل) وتربوا في شبكة المدارس التي يسيطر عليها الحزب الديني القومي. وهذا الحزب الذي هو شريك لا غنى عنه في كافة التحالفات وذلك منذ بدايات الدولة، تمكن من الاحتفاظ بنظام تعليم مستقل ذاتيا و«إبتدع قواعد حياة وسلوك شديدي التطلب لنحو من ربع الطلبة الذين يرتادون المدارس.. وانشئت حول هذا النظام أخلاقية حياة شمولية تمارس آثارها، ليس في الكنيس أو في المنزل وحسب، بل وكذلك في الحضانة وفي المعاهد الدينية للفتيات (اولباناه) او للصبيان (يشيفا)»[٣٠].

كان وجود نظام تربوي ديني مستقل بالنسبة للصهاينة المتعلمنين الدنيويين الذين مارسوا السلطة وتمثلوا بين عام ١٩٤٨ وعام ١٩٧٧ برئيس وزراء عمالي، هو الثمن الذي كان ينبغي دفعه ثمناً للتحالف الانتخابي مع الحزب القومي الديني، الذي كان من جهته مرناً فيما عنى المتطلبات السياسية العامة. وهذه المرونة مضافة الى تورط الحزب في المناورات السياسية المبتذلة الملازمة لحكومات التحالف، خيبت آمال كثير من الشباب المتخرجين من هذا النظام التعليمي والمتجمعين داخل عصبة أو منحى من الحزب القومي الديني هي (التسيريم او الشبان) يطالب بتأكيد أصرح للهوية الصهيونية ـ الدينية(...) وهم أيضاً «من انصار زيادة ادخال الدين في الحياة السياسية والاجتماعية بقدر اعظم»[٣١]. وهؤلاء هم مؤسسو غوش ايمونيم الذين سيجدون في الحاخام كوك

(٣٠) إحود شبرنزاك؛ غرار كتلة الجليد العائمة في التطرف السياسي، دراسة صدرت في كتاب «تأثير غوش إيمونيم؛ السياسة والتوطين في الضفة الغربية (تحت اشراف ديفيد نيومان) غروم هلم لندن ١٩٨٥ ص ٣٧.

(٣١) آلان دِيكخوف؛ غوش ايمونيم؛ محاولة في الاثنوغرافيا السياسية، منشورات مجلة بارديس، بالفرنسية تشرين ثاني/ نوفمبر ١٩٩٠ ص ٩٥.

الابن، معلماً في التفكير مجرداً من الولاء السياسي للمؤسسة السياسية.

ثم انهم حصلوا في الحين ذاته بعد حرب عام ١٩٦٧ من الجيش على انشاء نظام اليشيفوت هسدير، الذي يتيح للشبان الصهاينة المتدينين ان يوزعوا أوقات الخدمة العسكرية بين الثكنة والمعهد الديني (يشيفا). تجسيداً للتأليف او المزاوجة بين «الفكرة الالهية والشعور القومي» الذي أراده الحاخام كوك الأب. وهكذا بتنا نرى الصورة الانموذجية لاسرائيل السبعينات: جندي بالبزة العسكرية، والقلنسوة على رأسه والأشرطة على ذراعيه وهو يتلو صلاته.

أما في القطاع المدني فانه كان لهذه الطريقة في اللباس ما يوازيها في «ثقافة القلنسوة المشبوكة» إذ خلافاً للعلمانيين الذين يسيرون حاسري الرأس، ولغلاة الصراطيين الذين يرتدون اللباس الأسود على الطريقة الليتوانية ويعتمرون قبعة سوداء او طاقية فرو أو يارمولكا من النسيج الأسود، فان اصحاب هذه الثقافة يعتمدون مظهراً مختلطاً «ريادياً دينياً». فهم يرتدون «باتوغا» وجينز أو بنطلون قصير (شورت) وقميص أو سترة كبيرة تظهر منها بوضوح بارز متباهي حفافي خمار الصلاة ثم يعتمرون على رأسهم قلنسوة ملونة بألوان متنوعة تذكّر بما كان يلبسه ورثة الهيبي في السبعينات (البابا كول).

وهذا اللباس الهجين (الذي يجد ما يراجحه في لغة غنية بالتعابير التي يمتزج فيها القدساني بالمبتذل) هو ذو معاني مزدوجة. فهو يدرج اصحابه أولاً داخل السنن والتقاليد الريادية للمؤسسين الصهاينة الذين اصبحوا الآن عجائز ومتبرجزين، فيكون الشبان بذلك قد استلموا منهم المشعل ولكن على طريقتهم هم. غير ان هذا الزي الذي يؤاخي بين الجينز واللباس الطقوسي، يعني ايضاً، وفيما وراء دلالاته ورهاناته الاسرائيلية المحضة، ان التقيد الحاد بالشريعة والانتماء الكامل والتام وللحداثة، هما هنا، كما لدى الحركات الاسلامية الايرانية او في العالم الاسلامي السني - متفقان بالكامل.

يمثل انشاء غوش ايمونيم، في شهر شباط - فبراير ١٩٧٤، انتقال الشريحة الأكثر جذرية من هذه الثقافة الخاصة الى النشاطية السياسية المستقلة. إذ بدون ان تكون غوش ايمونيم حزباً سياسياً بالمعنى الحصري للكلمة او حتى منظمة ذات هيكلية ومحازبين يحملون بطاقتها، فانها استطاعت ايصال بعض قادتها الى الكنيست على لائحة الأحزاب القريبة منها ايديولوجياً؛ فهي تستخدم السياسيين الاسرائيليين بقدر بالغ من المهارة يعفيها من تعريض «نقائها الايديولوجي» لشرور تحالفات وتسويات

الائتلافات الحكومية. وهدفها الواضح الصريح المعلن هو تركيز السيادة الاسرائيلية الكاملة على كامل «أرض اسرائيل»، الأمر الذي يعني بادئاً معارضة اي انسحاب اسرائيلي من الأراضي المحتلة واستيطان هذه الأراضي لتأمين استمرار ودوام السيطرة اليهودية.

وقد ظهرت غوش ايمونيم في الحيز السياسي في لحظة كان المجتمع الاسرائيلي يشهد فيها بلبلة عميقة. فالنخب السياسية العمالية المتربعة في السلطة، تركت نفسها تتفاجأ بالهجوم العربي: ففقدت بذلك الشرعية او المشروعية التي كانت تحملها منذ عام ١٩٤٨. فهي لم تعد تستطيع الادعاء بأنها بطلة المستقبل الاسرائيلي. أنشأت هذه البلبلة وهذا التشوش أرضية مؤاتية للتعبير عن بدائل لمشروعات حكومة تبدو فاقدة لقدراتها على المبادرة وتخضع لضغوطات دولية قوية تهدف الى قسرها على القيام بتنازلات في الأراضي.

وعلى النقيض من المناخ السياسي الذي كان يبدو لهم انهزامياً، فان قادة غوش ايمونيم اعتمدوا موقفاً هجومياً متعمداً، فقد اكثروا المسيرات والتظاهرات في الأراضي المحتلة فاجتذبوا جانباً من الشبيبة التي تدرس في المؤسسات الصهيونية الدينية. ثم شاركوا بصورة فعّالة في حركة الاستيطان اليهودية في «يهودا والسامرة» التي تجسدت على نحو خاص بمستوطنة ايلون موريه قرب نابلس، والتي طردهم الجيش منها ثماني مرات قبل ان يتمكنوا من الاستقرار نهائياً فيها اعتباراً من شهر كانون اول/ ديسمبر ١٩٧٦.

بدأت أولى محاولات الاستيطان اليهودي في الاراضي المحتلة منذ غداة حرب ١٩٦٧ في الخليل، حيث احتل محازبون يقودهم الحاخام موشى ليفنجر فندقاً لتسجيل المطالبة اليهودية بهذه المدينة التي عاشت فيها طائفة يهودية وذبحت فيها عام ١٩٢٩[٣٢]، بعدها في عام ١٩٧٠، بدأت تتكون في ضواحي الخليل مدينة اسرائيلية جديدة هي كريات عربه التي سيقدم مستوطنوها دعماً كثيفاً لغوش ايمونيم والأحزاب والحركات الأخرى من غلاة القوميين وأنصار الضم. غير ان هذه المستوطنات في الأراضي المحتلة ظلت قليلة قبل انتصار ليكود مناحيم بيغن في انتخابات ايار/ مايو ١٩٧٧، كما ان الحكومة العمالية وقفت في وجهها بقدر مستطاعها. أما بعد هذا

(٣٢) انظر كرواية أو سرد ملتزم لاحتلال بارك اوتيل في الخليل ومحاولات الاستيطان في ايلون موريه هاغي سيغال: الخوتي الأعزاء: العمل السري اليهودي في الضفة الغربية. القدس. منشورات بيت شامي ١٩٨٨ بالانكليزية الفصلان الثاني والثالث.

التاريخ فإن رئيس الوزراء سيحضر بنفسه ليضفي مشروعية الدولة على سياسة غوش ايمونيم الاستيطانية. وقد كان أحد أوائل أعمال مناحيم بيغن في السلطة هو الاعلان من موقع مستوطنة ايلون موريه: «ستكون لنا ايلونات موريه كثيرة في المستقبل».

وحتى لو كانت سياسة الليكود في الوقائع أكثر تموجاً وترجرجاً مما يحمل تصريح بيغن الآنف الذكر على الظن[٢٢]، فان غوش ايمونيم نجحت بعد مرور ثلاث سنوات على انشائها في ان تنفذ أحد اهداف استراتيجيتها «بمعاودة التهويد من فوق»، فالضغوط على السلطة السياسية افضت بالدولة إلى المصادقة على استيطان «يهودا والسامرة» الذي يندرج بالنسبة لمريدي الحاخام كوك داخل عملية ضم الأراضي تمهيداً لإفتداء اسرائيل. غير ان شهر العسل بين كتلة الايمان وبيغن لم يدم طويلاً؛ فقد رأى المحازبون في زيارة السادات للقدس في خريف عام ١٩٧٧، واتفاقيات كامب ديفيد التي تلتها ثم معاهدة سلام عام ١٩٧٩، وكأنها استسلام امام مطالب الأغيار.

فالانسحاب من سيناء واعادتها الى مصر تطبيقاً لأحكام المعاهدة، كان يخالف في نظرهم مشروع السيطرة اليهودية على كامل «أرض اسرائيل» التي يُفترض ان تكون حدودها وفقاً لقراءتهم للنص التوراتي «نهر مصر» - بدون ان يكون واضحاً ما اذا كان هذا النهر هو نهر النيل او نهر وادي العريش، وهو وادي ساحلي أكثر قرباً من اسرائيل. وقد شاركت «كتلة الايمان» هذه إلى جانب مجموعات غلاة القوميين الجذريين الراديكاليين في «حركة وقف الانسحاب من سيناء». وكانت نقطة الذروة في معارضة الانسحاب الاسرائيلي، هي طرد آلاف «المناضلين المتحمسين» في نيسان/ابريل ١٩٨٢، بالقوة العسكرية من مدينة يميت التي ذهبوا اليها بهذه المناسبة. فشلت الضغوط على الدولة وفشلت محاولات تعبئة المجتمع الاسرائيلي ضد التخلي عن سيناء مما أظهر الحدود التي يمكن لاستراتيجية «معاودة التهويد من فوق» أن تبلغها.

في نفس هذه الفترة توفي الحاخام زڤي يهودا كوك، المعلم الروحي لكتلة الايمان، فحرم الحركة من مرجعيته في لحظة حاسمة كانت تشهد فيها الفشل ولا تزال تتردد إزاء السياسة التي ينبغي لها اتباعها.

---

(٢٢) انظر بخاصة فيما عنى استيطان الأراضي المحتلة في الضفة الغربية ودور غوش إيمونيم، كتاب ميرون بنفنستي: الضفة الغربية. معطيات. نظرة حول السياسة الاسرائيلية. معهد المشروعات الاميركي ١٩٨٤ بالانكليزية وكذلك الكتاب الذي أصدره ديفيد نيومان السالف الذكر، الفصول الثالث ثم الثامن حتى الرابع عشر.

وما كان يزيد هذه الترددات اثارة للانشغال فيما عنى استمرار غوش ايمونيم هو ان «كتلة الإيمان» هذه لم تكن ذات تماسك تنظيمي قوي، الأمر الذي كان يشجع المبادرات الفردية السيئة التنسيق. والحال هو أن بعضاً من قادتها كانوا قد انخرطوا منذ عام ١٩٨٠ في النشاطية العنفية، حالّين محل الدولة التي اعتبروها مفرطة «الرخاوة» في معالجتها للمسألة الفلسطينية.

والواقع هو ان العديد من الفلسطينيين كانوا ينظرون إلى المستوطنات اليهودية التي انشأتها غوش إيمونيم في قلب المدينة العربية، كاستفزاز بحيث ان المستوطنين الذين كانوا «يتمخطرون» بأسلحتهم، صاروا يشكلون مرمى مختاراً للأعمال الارهابية. وفي الثاني من أيار/ مايو ١٩٨٠ جرت مهاجمة مجموعة من المحازبين لدى خروجهم من الكنيس بالقنابل والرشاشات فقتل ستة منهم. وقد اعتبر محازبو غوش إيمونيم رد فعل السلطات الاسرائيلية التي نفت ثلاثة أعيان عرب إلى لبنان، غير كافٍ فقرروا ان يفخخوا سيارات رؤساء البلديات الفلسطينيين الذين كانوا يعتبرونهم مسؤولين عن الهياج المعادي للاسرائيليين. وبعد مرور شهر على اغتيالات الجليل جرح كل من رئيس بلدية نابلس بسام الشكعة وزميله رئيس بلدية رام الله كريم خلف جروحاً خطيرة بسبب انفجار سياراتيهما.

دخل غلاة محازبي غوش إيمونيم منطق الارهاب المضاد، الذي كان يذكر بمنطق منظمة الجيش السري الفرنسي في الجزائر، وأحلّوا أنفسهم محل دولة كانوا يعتبرون أنها مقصِّرة وتخل بواجبها، واعتبروا انهم بذلك يعبرون عن ارادة المجتمع الاسرائيلي كما يؤكد ذلك كتاب ذو طابع دفاعي نشره أحد أعضاء هذه الحركة السرية اليهودية التي كانت ناشئة حينذاك. والمؤلف يشغله شاغل إظهار التأييد الذي حظي به الارهاب المضاد في رأيه، لدى الاسرائيلي العادي وفي دوائر السلطة. فلدى اعلان الاذاعة عن العمليات ضد رؤساء البلديات، رأى امرأة من عامة الشعب تصرخ وهي تقصد واضعي القنابل: «اريد تقبيل أياديهم». أمّا حاكم الأراضي المحتلة العسكري فإنه أسف لأن القنابل اقتصرت على جرح الضحايا.

وفي نابلس عاش الاهالي العرب في الخوف إثر عمليات التفجير، وكان هذا هو الهدف المنشود. في وجه هذا كان هناك الموقف السياسي المبتذل الذي وقفه رئيس الوزراء مناحيم بيغن الذي أبدى أسفه أمام اللجوء الى العنف وأوصى على لجنة تحقيق لم

تتوصل الى شيء[٣٤].

أسهم النجاح العملي للعملية وإفلات اصحابها من العقاب، في رفع الحُرْم عن العنف المسلح بحيث أن بعض قادة كتلة الإيمان هذه لم يعودوا يترددون في الانتقال الى العمل فوراً كلما اعتبروا ذلك ضرورياً.

وقد تزايدت عمليات الارهاب المضاد عام ١٩٨٣ في اعقاب التوتر الذي تولّد عن الغزو الاسرائيلي للبنان. بل انها وصلت الى داخل المجتمع الاسرائيلي مع اغتيال إميل غروينزفايغ، وهو شاب يهودي كان يتظاهر ضد الحرب وراء يافطات مجموعة «السلام الآن» اليسارية، وقتل بانفجار قنبلة. لكن هذا الدم اليهودي المراق ولّد جدالات بين وجهين تاريخيين من وجوه كتلة الإيمان هما يوئيل بن نون - الذي أخذ على حركته أنها أوجدت مناخاً يؤاتي الاغتيال السياسي في كل الاتجاهات، ثم الحاخام موشي ليفنجر، زعيم مستوطني الجليل وأحد انصار استخدام الارهاب المضاد.

بعد هذا عاد العنف المسلح يتوجه مجدداً ضد الفلسطينيين وحدهم، وقد قدم اغتيال مستوطن شاب، يدرس في معهد تلمودي، بعد أن طعنه عرب في سوق الخليل في تموز/ يوليو ١٩٨٣، مناسبة جديدة لتنفيذ هذا العنف المسلح. فبعد ذلك بأيام وقعت محاولة ضد جامعة الخليل الاسلامية قام بها محازبون من الحركة السرية اليهودية وأوقعت ثلاثة قتلى وبضع عشرات من الجرحى. وفي بداية عام ١٩٨٤، جرى تحضير عملية واسعة النطاق، إثر هجمات ضد حافلات اسرائيلية، بهدف تفجير خمس حافلات عربية كان ينبغي لها أن تنفجر في لحظة الازدحام القصوى. لكن عمل المخابرات الاسرائيلية التي أوقفت الارهابيين اليهود في اللحظة التي كانوا يضعون فيها العبوات الناسفة، أتاح تلافي المجزرة.

المزينون لظهور المسيح المنتظر

كشف تفكيك الشبكة السرية واستجوابات المتهمين، للجمهور، وجود مؤامرة من نوع آخر هي مشروع تفجير المسجدين الواقعين في ساحة الهيكل بالقدس. ولو سارت هذه العملية الى نهايتها لافضت في رأي بعض خبراء مركز هارفاد للشؤون الدولية الى اندلاع حرب عالمية ثالثة.

والواقع، كما يسجل جدعون آران، وهو جامعي اسرائيلي يعرف عالم غوش ايمونيم

(٣٤) سيغال، المرجع المذكور سابقاً، ص ١١٤ الى ١١٧.

من الداخل، أن المتآمرين كانوا ينظرون الى هذه الفرضية ببرودة كاملة: «فرؤساء الحركة السرية اعتبروا ان تفجير ذلك الرجس (مسجد الصخرة والمسجد الأقصى) سيقود مئات ملايين المسلمين الى الجهاد، الأمر الذي سيشعل الانسانية كلها في مواجهة أخيرة. كانوا يرون في هذه المواجهة حرب ياجوج ضد ماجوج مع كل متضمناتها الكونية. وانتصار اسرائيل في نهاية امتحان النار الذي طال انتظاره هذا، يمكن ان يمهِّد الطريق أمام ظهور المسيح»[٣٥].

بهذه العملية نغادر مرحلة الارهاب المضاد لننتقل الى بعد آخر من أبعاد منطق معاودة التهويد من فوق. فالمسألة لم تعد مسألة الحلول محل دولة جاهزة تماماً للتساهل في مبدأ السيطرة اليهودية على أرض اسرائيل، وانما استعجال حدوث الطفرة في هذه الدولة وتحولها من دولة صهيونية علمانية دنيوية الى مملكة اسرائيل، حاملة الافتداء للانسانية.

جرى الاعراب عن إرادة تفجير المسجدين المبنيين على ساحة الهيكل، في بعض الاوساط الدينية الضيقة منذ افتتاح اسرائيل في حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لمدينة القدس القديمة. فقد طلب رئيس حاخامات الجيش الاسرائيلي «تنظيف» الأمكنة، إلاّ أن موشى دايان، الذي كان وزير الدفاع يومها عارض ذلك[٣٦]. وعالم المعاهد التلمودية الارثوذكسية بكامله والحاخام الأكبر في اسرائيل، يعتبرون ان الشريعة اليهودية (الهالاخاه) تحظر على اليهود دخول باحة الهيكل طالما لم يظهر المسيح المنتظر. وعلى هذا فانهم لم يكونوا يشعرون بأية ضرورة ملحة بإزالة المساجد المبنية عليها. وكذلك فإن مؤسسي غوش إيمونيم لم يكونوا يعيرون هذا الهدف اهتماماً كبيراً، بل كان كل اهتمامهم منصباً على استيطان الأراضي المحتلة. وإنما بدأت هذه الفكرة بالبزوغ في هذه الاوساط في لحظة بدء مفاوضات السلام مع مصر إبتداء من عام ١٩٧٧، ومع خيبة الأمل المريرة بدولة اسرائيل وبحكومة بيغن: إذْ تبرعمت فكرة التدابير المفرطة في جذريتها لاعطاء عملية معاودة التهويد اندفاعة قوية تستحيل العودة عنها.

أفلا تزال الدولة الصهيونية العلمانية الدنيوية التي حققت برغم كفرها، مشيئة الله على غير وعي منها ـ وفقاً لرؤية الحاخام كوك ـ نقول أتراها لا تزال تقوم بهذه الرسالة او المهمة وهي تستعد لتوقيع معاهدة سلام مع القاهرة تنص على التخلي عن سيناء، تلك القطعة من أرض الميعاد التي وعد الله بها الشعب المختار؟ أفلا ينبغي منعها من توقيع

(٣٥) جدعون آران: الأصولية اليهودية الصهيونية: «كتلة الايمان» في اسرائيل. نص على الآلة الكاتبة، بالانكليزية.
(٣٦) سيغال، المرجع المذكور سابقاً ص ٥٢.

تلك المعاهدة بكافة الوسائل؟ أفلا ينبغي خلق أمر واقع، أكثر دوياً بكثير من انشاء المستوطنات غير الشرعية الى هذا الحد أو ذاك في الضفة الغربية يجعل السلام مع العرب والتنازلات في الأراضي مستحيلة الى الأبد؟

ثمة رجل أنضج هذا التفكير في عزلته: إنه شبتاي بن دوف وهو مقاتل من زمن يشوف فلسطين (الانتداب البريطاني) واستفاد من سنوات سجنه الست في السجون البريطانية ليروي غلّ عطشه الى المعرفة وتعلم اللغات الاوروبية الرئيسية. كان يلتهم كتب التاريخ وعلم النفس والاقتصاد السياسي وكذلك النصوص الكلاسيكية الكبرى ويعتبر أنه «ادمج التأثيرات المتناقضة لفرويد ونيتشه وكارل ماركس وصهرها في رؤية للعالم التوحيدي تتفق مع تصوره لافتداء اسرائيل كفريضة مطلقة».

وحين درس القانون بعد الإفراج عنه، فانه اقتنع بخواء المعارف الدنيوية حين صادف على طريقه ذات يوم طفلاً في الثامنة من عمره يعيد متذكراً تلموده في طريقه من المدرسة الى البيت: «أنا الذي كنت جهبذاً وفقاً لتعريفي وتحديدي الخاص، أعجز عن قراءة صفحة واحدة من هذا التلمود .آنها قررت العمل لألحق بذلك الطفل». ثم «غطس» في التوراة وبدا يحرر في المساء لدى عودته من عمله كمستخدم في احدى الوزارات نصوصاً طويلة نشرها بصورة متكتمة. كان يصف فيها للشعب اليهودي طرق الافتداء المتجسدة في بعث مملكة اسرائيل السيدة على كامل أرض اسرائيل.

كان بن روف من قراء الحاخام كوك لكنه انفصل عن مذهب هذا الأخير لاعتقاده بضرورة تجاوز الدولة الصهيونية بالمواجهة معها: «فليست قوانين الدولة هي ما ينص لنا على ما ينبغي لنا ان نفعله أو ألا نفعله في كفاحنا الثوري بل توراة اسرائيل ووعينا للمسؤولية القومية التي تقع على عاتقنا. وهذا وحده هو ما يحدد إلى أي حد نعترف بقوانين الدولة...»[٣٧].

مع مفاوضات السلام المصرية الاسرائيلية، اعتبر بن دوف أنه بات ينبغي وأكثر من اي حين مضى ايجاد محفّز لدينامية الافتداء حتى ولو اقتضى الأمر الاصطدام بالدولة الصهيونية مواجهة.

وفي الحين نفسه سعى المحازبون الحركيون في تيار غوش ايمونيم، بعد ان اخذتهم المحادثات المذكورة على حين غرة، الى إيجاد صيغة عمل تكون أكثر جذرية من مواصلة بناء المستوطنات اليهودية في الأراضي المحتلة. وقد اكتشف أحد هؤلاء وهو يهودا اتصيون مدونة بن دوف وأعماله، واقتنع بعد محادثات مع المؤلف بأن «تنظيف

(٣٧) نفس المرجع. ص ٤٧ ـ ٤٩. والاستشهادات من بن دوف مأخوذة من هذا الكتاب.

الرجس» المبني على باحة المعبد يشكِّل المحفِّز المطلوب. ويقال ان بن دوف قد وافق قبل وفاته في عام ١٩٧٩ على هذه المبادرة.

وقد شكل اتصيون، بعد أن التحق به ضابط من الجيش ومهندس ميكانيكي كلاهما منكبان على الدراسات التوراتية، مجموعة صغيرة من المتآمرين الذي سعوا قبل ان ينتقلوا الى العمل الفعلي، الى الحصول على موافقة سلطة حاخامية. وحين استشير الحاخام زڤي يهودا كوك حول المبدأ نفسه فإنه «لم يلتزم» ـ الأمر الذي عنى بالنسبة للمتآمرين أنه «لم يرفض». الا أنهم لم يجدوا حاخاماً مشهوراً، لا في تيار كوك ولا بين الصراطيين الارثوذكس يبرر العملية، فغالبية الحاخاميين هؤلاء تعتبر انه لا ينبغي لبناء الهيكل الثالث ان يكون مبادرة انسانية، وانما يأتي مع افتداء الشعب المختار ورجوع المسيح المنتظر. وعلى هذا فانه لم يكن ثمة جدوى في «تنظيف» باحة الهيكل سلفاً.. والحال هو أن رؤية المتآمرين لم تكن تندرج ضمن المنظور المعادي للحاخاميين: فتفجير المسجدين يستأنف في رأيهم الاشتباكات مع العرب ويوقف مسيرة السلام ويضع الدولة الصهيونية في الطريق التي ستفضي حتماً الى تحولها إلى مملكة اسرائيل والى الافتداء.

وقد وضع مشروع تفجير المسجدين جانباً بصورة مؤقتة عندما شارك اثنان من مهندسيه في العملية ضد رؤساء البلديات الفلسطينيين. ثم ان دائرة المتآمرين ازدادت بوصول اعضاء جدد، بينهم مثقف فرنسي بروتستانتي الأصل واعتنق اليهودية هو دان بيغْري. والمسار الشخصي لهذا المثقف يوضح بصورة بالغة الدلالة السبيل الذي تسير فيه استراتيجية معاودة التهويد «من فوق» في نتائجها الأكثر تطرفاً.

رافق ابن المعلمين هذا، في شبابه قسيسين من الكنيسة البروتستانتية أثّروا فيه تأثيراً كبيراً. وكان يتمنى منذ مراهقته وهو يعيش في منطقة السيفين ان يصبح قسيساً، وهذا مع انشغاله بشاغل العدالة الاجتماعية الذي جعله يلتحق في النصف الأول من الستينات باتحاد الطلاب الشيوعيين. ولرغبته في دراسة مصادر الاديان فانه دخل بعد نيله الثانوية (البكالوريا) في اعدادية معهد المعلمين بثانوية (ليسيه) مدينة مونبيليه. ثم اظهر وهو الممثل للصفوف التحضيرية في الاتحاد الوطني للطلاب الفرنسيين قدراً من النباهة بحيث أنه «ترقّى» الى اعدادية معهد معلمين في ثانوية (ليسيه) لويس الأكبر بباريس، مشتل النخبة الجامعية الفرنسية والطريق الملكي للالتحاق بدار المعلمين العليا.

وقد وصل الى هناك في خريف عام ١٩٦٤: كان بين أبناء دفعته جملة صالحة من

قادة أيار/ مايو ١٩٦٨ الماويين العتيدين. الا ان الشاب البروتستانتي انتابه الرعب من المنافسة المسعورة التي تسود بين رفاقه حينذاك إذ وجدهم «مستقطبين» وصوليين ليس بينهم شخص واحد يستطيع مقاسمته مسعاه الروحي. فترك معهد المعلمين في أواسط العام ثم تسجل ليتعلم العبرية التوراتية في الوكالة اليهودية ليسافر الى اسرائيل طامحاً للتوصل الى امتلاك اللغة القديمة بالمرور بالعبرية الحديثة أولاً. وبرغم ان الاسرائيليين نظروا اليه ببعض الريبة إذ لم يفهموا مراد هذا اللايهودي إلا أنه انتهى بالتكيف مع الحياة في كيبوتز، وتعلم العبرية وبدأ يشعر بأن الديار المقدسة هي بلاده. وحين عاد الى فرنسا بعد ذلك بسنة شعر بأنه في منفى: فهو يريد أن يكون اسرائيلي الجنسية حتى ولو ظل مسيحي الديانة. لكنه سيصادف الخيبة حتى في بحثه عن المسيحية البدائية: إذ بمجرد أن يرفض القديس بولس فكرة الشعب المختار ويعتزم إلغاء الفوارق بين اسرائيل والشعوب، فان المسيحية تصبح، في رأي صاحبنا، معاداة للسامية. وآنها يهجر المسيحية ويعود الى اسرائيل بعد حرب عام ١٩٦٧.

وفي اسرائيل يلتحق بالجامعة العربية في القدس. وفي عام ١٩٦٩ يعتنق اليهودية وهو في السادسة والعشرين من العمر. ومع ان اليهود يرفضونه بصورة فجّة تجعله يعيش تجربة فظيعة الا أنه يواصل طريقه هذا ويصل إلى مدرسة الحاخام كوك (اليشيفا) التلمودية «مركز هارِّف» عبر تيار ليون اشكنازي الملقب «بمانيتو» وهو شخصية ستلعب في فرنسا دوراً هاماً في عودة اليساروين ذوي الأصل اليهودي الى اليهودية. ثم ينكب على عالم التوراة الذي يدرسه في المعهد التلمودي (اليشيفا) بينما يعمل على كسب معيشته بتحرير لفائف منها. ثم يتزوج ويؤسس أسرة وينجب تسعة أطفال. في المساء يدرس القبالة والزوهر مع معلم ثم ينهي دراسته في اليشيفا ابّان حرب تشرين أول/ اكتوبر ١٩٧٣.

بعدها يكرِّس نفسه للتعليم ويؤسس مدرسة دينية للأطفال (تلمود توراة) عام ١٩٧٨ في كريات عربه، المستوطنة اليهودية المبنية قرب الخليل. وهو يرتبط بغوش ايمونيم منذ تنظيمها لمحاولات الاستيطان في إيلان موريه عام ١٩٧٦. وحين يتصل به فريق المتآمرين الذي يريد تفجير مسجدي ساحة الهيكل فانه يصبح اكثر المشاركين تصميماً على تنفيذ هذا المشروع. أما تورع اولئك الذين سعوا عبثاً للحصول على ضمانة سلطة حاخامية فانه بدا له أمراً لا طائل فيه من حيث أنه بنى رأيه هو بالرجوع

الى النصوص المقدسة التي يعتبر أنه يتحكم بامتلاكها تحكماً كافيا[٣٨].

توزع أعضاء الفريق العمل التحضيري فيما بينهم وقاموا بكشوفات على الأماكن التي سيجري تدميرها وسجلوا معدلات الإرتياد وحاولوا تحييد منظومات الأمن وجمعوا المتفجرات التي سيضعونها تحت المسجدين في اليوم الموعود. غير ان الانتقال الى التفجير نفسه جعل بعضهم يتردد: فالجلاء عن يميت عام ١٩٨٢، الذي كان مقدمة الانسحاب من سيناء، والذي جرى وسط لامبالاة عامة، جعلهم يرتابون في التأييد الاجتماعي لعملهم. وأنها وضع المشروع «في ثلاجة» برغم بلوغه مرحلة متقدمة. ولم يجر اكتشاف متآمري ساحة الهيكل الا بعد نهاية التحقيق حول إغتيالات الفلسطينيين على يد شبكة الارهاب المضاد اليهودية، التي كان بعض المتآمرين المذكورين مشاركين فيها، فانكشف امرهم وجرى توقيفهم عام ١٩٨٤.

العصاميون والنصوص المقدسة

ثمة وجوه شبه مذهلة على مستوى الايديولوجية والانتماء الاجتماعي الثقافي بين المتآمرين اليهود وبين المجموعة التي اغتالت السادات في اكتوبر/ تشرين أول ١٩٨١. فنحن في كلا الحالتين أمام عملية معاودة تهويد أو معاودة اسلام «من فوق» دفعت لتصل الى حدودها القصوى: المرور بارتكاب العنف ضد هدف رمزي لتسريع تحول الدولة. ففي الجانب اليهودي يريد المتآمرون العودة الى طريق الافتداء وظهور مملكة اسرائيل. أما في الجانب الاسلامي فان الفريق الذي اغتال السادات يريد بناء دولة اسلامية على انقاض المجتمع الكافر أو الجاهلية، وفي كلا الحالتين نجد أن واضعي العملية واصحاب تصورها هم مثقفون ذوو وضع هجين. تلقوا بادئاً إعداداً علمانياً دنيوياً، تقنياً في غالب الأحوال، ثم احتكوا بعد ذلك بالمعرفة الدينية، مع احتفاظهم بالأدوات المفهومية التي اكتسبوها قبل ذلك. فكتيب أو كرّاس الفريق الذي اغتال السادات هو عبارة عن نص مركب من استشهادات من الكتاب المسلمين في القرون الوسطى ومن نصوص الاسلام المقدسة التي تدعو الى اعدام الحاكم «المرتد»، او «المارق»، كتبه مهندس كهربائي. وكتابات بن دوف التي تبحث عن «محفّز» لعملية الافتداء كتبها هي أيضاً عصامي يفاخر بأنه حقق خلاصة تركيبية شخصية من مؤلفي القرن العشرين

(٣٨) محادثة مع دان بيعري في كريات عربه في الثاني من آذار/ مارس ١٩٩٠، وانظر سيغال المرجع السالف الذكر ص ٧٠ ـ ٧٣ وص١٣٦.

قبل أن « يغطس في التوراة ».

أمّا الذين سيجدون المحفِّز المذكور في مشروع تفجير المسجدين فانهم تلقوا جميعهم إعداداً وتكويناً ثقافياً دنيوياً يعطيهم الثقة بالنفس على قراءة وتبرير نشاطيتهم في النصوص المقدسة حتى ولو كان تلميذ اعدادية معهد المعلمين القديم والبروتستانتي المتحول الى اليهودية هو بخاصة من يعتبر أن بوسعه الاستغناء عن الحاخامات.

كانت ردة رجال الدين، في القاهرة كما في القدس، بعد اكتشاف كل واحدة من المؤامرتين هي نفسها: تمييز الفقهاء المفسِّرين الحقيقيين والمؤولين المؤهلين للنصوص المقدسة عن المتآمرين وفصلهم عنهم: القول بأن هؤلاء الأخيرين قد شوَّهوا الكتاب والسُنَّة والتفسير الشرعي بتلاعبهم بها بغير حق ولا مسوِّغ تبريراً لجريمتهم، وترسيخ التأكيد بأنه لا يحق لهم ان يفسِّروا كلمة الله والشريعة المنبثقة عنها بمفردهم. ففي القاهرة قدح الشيخ كشك وهو عالم ذو حساسية اسلاموية، في اصحاب الفكر الذين لم يصلوا سنّ البلوغ والذين يتناولون النص بدون معلم ولا شيخ ويطلقون أحكاماً نهائية بعد قراءة صفحتين او ثلاث من هذا الكاتب القديم او ذاك[٣٩]. وفي القدس نجد ما يشبه ان يكون صدى ذلك في اعلان أحد الحاخامات المرتبطين بيشيفا الحاخام كوك، وهو يوناتان بلاس وهو يجرّم غطرسة المتآمرين الذين « يعتبرون أن الحقيقة لم تُكشَف إلاّ لهم وليس لكبار مفكري وفقهاء الشريعة اليهودية من هذا الجيل والجيل الذي سبقه »[٤٠].

أضّر اكتشاف مؤامرة ساحة الهيكل وفشلها بمجمل التيار الذي كان يدعو حول غوش إيمونيم الى معاودة التهويد « من فوق »، حتى ولو كان متآمرو « الحركة السرية » حفنة صغيرة العدد بالقياس على « الشعب الايمونيمي » الذي يُقدَّر بنحو من خمسين الف شخص - يتمركزون اساساً في المستوطنات اليهودية بالأراضي الفلسطينية المحتلة[٤١]. وقد انكفأ محازبو غوش ايمونيم، بعد ان تعرضوا لهجمات ضارية من اليسار والاوساط العلمانية، وكذلك لاستنكار الاوساط الارثوذكسية، بصورة مؤقتة وتراجعوا الى موقف تعديل الطبيعة الاجتماعية لاعضائهم، معتمدين جزئياً تكتيكات معاودة تهويد « من تحت » كانت قد تراجعت الى المرتبة الخلفية في اللحظة التي كانت الحركية

---

(٣٩) انظر اعلاه الفصل الأول. وكذلك جيل كيبيل، النبي وفرعون. مرجع سابق الفصل الرابع.

(٤٠) سيغال المرجع السابق الذكر ص ٢٤٩.

(٤١) وفقاً لتقديرات آلان ديكخوف « غوش ايمونيم... » المقالة السالفة الذكر ص ٩٢.

السياسية او النشاطية السياسية فيها على أقصاها.

ثم ان تعاظم الأسر، التي هي اكثر نسلاً بكثير من أسَرْ العلمانيين الاسرائيليين، وتربية الاطفال، الذين سيكونون جيلاً «إيمونياً» كبيراً، دفعت بكثير من المحازبين الى توظيف طاقتهم في إنشاء مؤسسات تعليمية تستطيع إعادة انتاج هذه الثقافة الخصوصية.

في بيت حداسا، «أصلب» مستوطنة بين مستوطنات غوش ايمونيم، والتي تقع في قلب مدينة الخليل العربية في كتلة من المنازل المحاطة بالأسلاك ويحرسها حرس مسلحون بالرشاشات، كانت ترنُ أصداء أصوات باقة من الأطفال الذين يلعبون في حديقة أطفال. وفي شقة زعيم المستوطنة، وبين المكتبة التوراتية وصور الحاخامين كوك، الأب والأبن، كانت تجفّ لفافات الوليد الأخير. فكلما مرت غوش ايمونيم بمرحلة ضعف كرَّست نفسها لتعزيز تماسك فريق المريدين بانتظار ان تحين اللحظة المؤاتية لوضع عربة الدولة الصهيونية على طريق الافتداء.

بعث اليهودية الارثوذكسية

من إنشاء غوش ايمونيم في كفر إتصيون عام ١٩٧٤، الى توقيف متآمري الحركة السرية عام ١٩٨٤، يشكل العالم السياسي الديني الإيموني احد مراجع المجتمع الاسرائيلي المتجلجل، المركزية. فبعد اكتشاف مؤامرة ساحة الهيكل التي اثارت ذهولاً عظيماً، حتى في صفوف المتعاطفين مع كتلة الايمان هذه، فان الحركة مرت بتوقف طوعي عابر أتاح لحركات معاودة تهويد أخرى أن تحتل مقدمة المسرح، ألا وهي الجمعيات والنحل والأحزاب «الحريديم» اي الارثوذكسية.

وعلى العكس من غوش ايمونيم فان استراتيجية هؤلاء هي بادئاً استراتيجية «معاودة تهويد من تحت» تفضي بمريديهم الى «المفاصلة» في الحياة اليومية مع المجتمع المحيط والعيش في غيتو متحدي إنْ في اسرائيل أو في الشتات. غير ان بعضاً منهم يتوصلون بعد مطاف فريد، الى أن يعوا مقدار قوتهم فيدخلون اللعبة السياسية بقوة. وسيمارس هؤلاء نفوذاً حاسماً في دولة اسرائيل عام ١٩٩٠ وذلك بتحكمهم بالائتلافات الحكومية واجبارها على الاستجابة لمطالبهم المتعلقة بتطبيق الشريعة اليهودية في الحيز العمومي (وتمويل نشاطاتهم أيضاً).

حين استهلت سنوات الثمانين كان العالم الارثوذكسي «الحريديم» يعود مما يشبه

الانطفاء. بل ان بعثه كان بالنسبة لمريديه القدامى والجدد أشبه بالمعجزة. فالواقع هو أن إبادة النازيين ليهود أوروبا، قد محت المراكز التقليدية لليهودية الارثوذكسية من ليتوانيا وبولونيا الى بيساربيا. وغداة الحرب العالمية الثانية صار الصهاينة يشيرون الى الحاخامات الارثوذكس المعادين للصهيونية في وسط أوروبا، بأطراف الأصابع ويتهمونهم بأنهم يتحملون مسؤولية كبرى في الحجم الذي بلغته المجزرة: ذلك أنهم سهّلوا، بمنعهم لمؤمنيهم من الهجرة الى فلسطين وبإهمالهم تنظيم هؤلاء لمقاومة «الحل النهائي» الهتلري، مهمة جلاديهم الذين لم يبق عليهم سوى ان يقتادوهم الى غرف الغاز «مثلما تُقتاد الخرفان الى المسلخ»[٤٢] ووفقاً للمنظّرين الصهاينة فان موقف الخضوع للنازيين هذا هو النهاية الضرورية لليهودية في الشتات، اليهودية العاجزة عن الكبرياء والمستعدة، على العكس من ذلك، لأكثر التسويات اذلالاً، مع المجتمع غير اليهودي المحيط.

ورمز هذا الاذلال هم «الماهيوفي يد»، الصورة الشعبية الذائعة «لليهودي لاعق الأحذية» مهرج السيد البولوني يغني أمامه ترانيم السبت لتسليته وتسلية صحابته. وانما صاغت الصهيونية صورة المحارب الاسرائيلي الظافر ضد هذا التمثل ليهودي الشتات المحني الظهر المتملق، طريدة الإبادة الجماعية.

وهكذا تأخذ إبادة اليهود في الايديولوجية الصهيونية لما بعد الحرب العالمية الثانية، موضعها في الحجاج الذي ينتقص من «الحريديم» الأرثوذكس، ويبرر انشاء دولة اسرائيل. وقد كان لهذا التدليل مفعوله في سياق تلك الفترة، وساهم في تهميش العالم الارثوذكسي «الحريديم» إنْ في اسرائيل أو في الشتات.

الإبادة الجماعية كعقاب للصهيونية

لكن بدأ تأويل جديد للإبادة يظهر منذ سنوات الخمسين في الاوساط الارثوذكسية كردة فعل على الحجاج الصهيوني. وهكذا فان الصهيونية اصبحت هي التي استفزّت الكارثة وذلك حين ابتعدت عن الموقف الشتاتي التقليدي - موقف المنفى - الذي يقوم على السعي الى التسوية والحل الوسط مع غير اليهود. فأما ان قوام هذا الموقف كان في غالب الاحيان التذلل أمام الأغيار أو شراء مسالمتهم فذلك ليس بالأمر

(٤٢) انظر، فيما عنى الخلاف بين الحريديم والصهيونيين حول موضوع الابادة الجماعية اليهودية مقالة مناحيم فريدمان «الحريديم والابادة الجماعية» فصلية القدس (بالانكليزية) عدد ٥٣ العام ١٩٩٠ ص ٨٧ الى ١١٤وترجمتها الفرنسية في مجلة بارديس عدد سبتمبر. اكتوبر (ايلول - تشرين أول) ١٩٨٩ ص ١٤٨ - ١٧٧.

المستنكر لأنه أتاح استمرار اليهودية في الشتات. وبالمقابل فان موقف اليهود «المنعتقين» بعد عصر الأنوار، في الامتزاج بالمجتمع ككل، والشراسة التي أثارها نجاحهم المتباهي احياناً، ثم ضراوة الخطاب الصهيوني في مواجهة القومية الاشتراكية، هو ما سارع «بالحل النهائي» كردة فعل.

ووفقاً لأحد غلاة الارثوذكس من الحاخاميين الاكثر تطرفاً فإن «التوراة تحذّر اليهود وتطلب اليهم «المفاصلة» الكاملة في كافة وجوه حياتهم، مع الشعوب المحيطة بهم... غير أن يهود عصر التنوير لم يصغوا وشاؤوا أن يتصرفوا على هواهم وأن يشابهوا غير اليهود... والحال هو أن الضربات الأكثر فظاعة التي تلقاها اليهود من غير اليهود، جاءت في البلاد التي امتزجوا وانصهروا فيها أكثر ما انصهروا [أي في المانيا]»(٤٣).

وتبدو الابادة الجماعية في هذا المنظار كعقاب من الله وقصاص لأولئك الذين انتهكوا وصايا التوراة وأوامرها وسعوا الى التشبه «بالأمم» والإنصهار بها أولاً ثم بعد ذلك بالتصميم على إنشاء دولة يهودية شبيهة بالدول الأخرى.

وعلى هذا فان الايديولوجية الأرثوذكسية تقلب التفكير الصهيوني رأساً على عقب وتجعل من اوشيفتز عقاباً انموذجياً لكل مشروع سياسي يهودي لا يستمد إلهامه الوحيد من التوراة ويحترمها احتراماً صارماً دقيقاً.

وحتى نهاية سنوات الستين، وطالما ظلت الايديولوجية الصهيونية تحتل مركز الغلبة، وظلت التيارات الدينية تتمتع بنفوذ متواضع نسبياً، فإن القراءة غير المؤاتية للارثوذكسية ظلت هي السائدة.. لكن التأويل المعادي للصهيونية بدأ يتنامى إعتباراً من السبعينات وذلك بقدر ما كانت المعاهد التلمودية (اليشيفوت) تتكاثر عدداً ويزداد معها النفوذ «الحريديم» (الارثوذكسي) في اسرائيل كما في الشتات.

وحين ينشىء هؤلاء الحريديم روايتهم الخاصة للإبادة النازية، فانهم يعاودون الانخراط في التاريخ في ذات الحين الذي يعيدون فيه إدراج مستقبل اليهود المعاصرين في تأريخ مقدس، لمحرّكه الله، يعاقب فيه الخارجين على شريعته عقاباً لا رأفة فيه. وهذه القراءة للتاريخ هي التي ستتيح لهم تأمين الصلة مع الاجيال الشابة الغارقة في ثقافة علمانية دنيوية، فتلحقهم بالارثوذكسية اعتباراً من السبعينات بتوسط «التوبة» (التيشوفاه).

من النحلة إلى الكونية المسكونية

العالم الأرثوذكسي (الحريديم) هو عالم معقد وتنخره الانقسامات الداخلية التي

(٤٣) الحاخام الخانان واسرمان. اورده فريدمان في المقالة المذكورة ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

تواجه الحاخامين فيما بينهم، وتحول دونهم ودون إنشاء جبهة موحدة في مواجهة التعابير المختلفة المتنوعة العلمانية الدنيوية، لليهودية المعاصرة. وتنعكس هذه المواجهات في كثرة الأحزاب السياسية «المفرطة في دينيتها» منذ الثمانينات في اسرائيل، وفي تبانياتها حول المسائل الأساسية كمستقبل الأراضي المحتلة مثلاً.

غير ان منطلق جملة هذه الحركات هو منطلق مشترك: السهر على تطبيق الطاعات في الحياة اليومية اي الوصايا والأوامر المنبثقة من النصوص المقدسة، ضامنة تواصل واستمرار الهوية اليهودية الخاصة، والتي تكاثر إشارات التمايز مع المجتمع المحيط غير اليهودي - أو غير المتقيد بالشريعة. هذا النمط من الرقابة الاجتماعية على مستوى القاعدة أي على مستوى الفرد، كان قد فقد غلبته في الخمسينات. وحين يسعى الارثوذكسيون إلى إعادة تكوينه فانهم يريدون إغلاق مزدوجين تاريخيين ليعاودوا لعب مصير يهودية المستقبل على أسس جديدة.

والواقع هو ان نظام الكهيلوت، أي الجماعات اليهودية التقليدية في الشتات، الذي تتمارس فيه الرقابة الاجتماعية الدينية بتوسط الحاخام، بدأ يتفكك اعتباراً من القرن الثامن عشر وذلك تحت تأثير قوتين متناقضتين. فهناك من جهة أولى «الهسكله» - النسخة اليهودية من ثقافة عصر التنوير - والتي تترجمت بخروج يهود اوروبيين كثيرين من الغيتو وامتزاجهم بل وانصهارهم في المجتمع غير اليهودي المحيط طيلة القرن التاسع عشر. لكن حركة تقوية مفرطة القوة بدأت، في ذات الحين، تنتشر انطلاقاً من اليهودية البولونية: الا وهي «الحسِّيدية».

وتهدف الحسيدية التي اطلقها اسرائيل بعل شم توف (١٦٩٨ - ١٧٤٠) الى تجديد حياة العلاقة التي تربط اليهود البسطاء بالشريعة والمذهب، وذلك في سياق تاريخي ظهرت فيه ظاهرات «المهدوية» اليهودية المغايرة أي غير الارثوذكسية، التي تهدد التماسك المذهبي للشعب المختار. وتتوجه حركة بعل شم توف الى يهود اتقياء، ولكنهم متدنو التعليم، وتعرض عليهم بلوغ القدساني عبر علاقة انفعال وليس علاقة معرفة وجهبذة. وهكذا فبعد أن بسّطت وعصرنت الموضوعات الاساسية في القبالة، فان الحسيدية وضعت في المقام الأول هبة النفس لله في اندفاعة صوفية تلعب فيها تعابير الفرح - كالغناء والرقص - دوراً مركزياً.

وعلى العكس من حاخام الطائفة او المتحد الذي تختاره المحافل ذات الصفة التمثيلية فيها، ويصطفى تبعاً لعلمه وجهبذيته، وتغطي صلاحياته منطقة جغرافية معطاة، فان «الرب» (= الحاخام) أي «المعلم» الحسيدي هو زعيم لَدُنّي «لطريقة» أي لطائفة

أو جماعة انفعالية من المؤمنين الذين يحددهم الشكل النوعي الخاص لتدينهم وذلك أياً ما كانت منطقتهم الجغرافية[٤٤]. انه وسيط بين مريده وبين الله، ينقل البركات ويؤمّن العناية بمرضى الروح والجسد ويعطي تلامذته نماذج مُلهمة تتوفر له نتيجة قربه من الإلهي.

وكما يلاحظ مؤلف تاريخ دفاعي عن الحسيدية: «ليس ثمة اي دليل يثبت ان بعل شم توڤ تلقى أي رسم حاخامي. غير ان الطبيعة حبته بمزايا عوضته بأكثر من تلك التأهيلات او المؤهلات الرسمية بما لا يقاس. لقد اكتسب كذلك معرفة مفيدة بالفضائل الطبية للنباتات فجعل الناس يستشيرونه ليشفوا»[٤٥]. والتواريخ المكتوبة عن كبار معلمي (أحبار) الحسيدية، أو بصورة أعم، عن التقوية اليهودية المعاصرة، هي لوائح بالمعجزات التي وقعت نتيجة لتدخل «المعلم» وتتيح قلب أوضاع البلبلة والتشوش التي تعتبرها المعرفة العقلانية أوضاعاً لا علاج لها. واذا ما ترافقت نصائح المعلم بالاحترام الورع لأوامر التوراة فانها ستنتهي بتحقيق منافع عظيمة للمؤمنين سواء في مجال الصحة او الاستخدام أو المال[٤٦].

يحتفظ الفرع الحسيدي في الارثوذكسية المعاصرة بأهمية عظيمة حتى ولو كانت تقويته الحادة وإيمانه الذي لا يأتيه الريب في الطابع المعجز (العجائبي) للتوسط الذي يؤمنه «الربّي» او المعلم اللدني مع الإلهي، قد ولدّا ردود فعل. وهذه الردود مبنية على دقة جهبذية اعظم في العلاقة مع النصوص المقدسة، وقد تجسدت في حركة المتنغدّيم - التي تتقاسم مع الحسيدية دائرة الارثوذكسية ومعارضة التنوير اليهودي وورثة عصر الانوار الحاليين.

في مطلع القرن العشرين أنشأ عدد من مجموعات «الحريديم» (الارثوذكس) هيكلية فيدرالية تتيح لهم الكلام بصوت واحد في المسائل السياسية الكبرى التي تمس مصير اليهود. واتخذت هذه الفيدرالية اسم أغودات اسرائيل، وأردفتها بإنشاء «مجلس كبار التوراة» التي أسست عام ١٩١٢، و«أغودات» هي أول محفل «حديث» أتاح «للربّي» او المعلمين الحسيديين ومعلمي المعاهد التلمودية ان يعملوا معاً لمكافحة الايديولوجيات القومية أو الاشتراكية اليهودية، مستخدمين شأن أخصامهم

(٤٤) انظر مناحيم فريدمان: «الدور المتغير للجماعة الربانية» في فصلية القدس التي تصدر بالانكليزية. العدد ٢٥، السنة ١٩٨٢ ص ٨١ - ٨٢.

(٤٥) هاري. م. رابينوفيتش: الحسيدية، الحركة وسادتها. لندن. منشورات ج ارونسون ١٩٨٨ ص ٣٢.

(٤٦) انظر على سبيل المثال معلم (الربّي) اللوبافيتش وحيله (الجزء الأول والثاني). باريس. بث لوبافيتش ١٩٨٩ بالفرنسية. أو بابا سالي: حياة الصديق يرويها خادمه رف الياهو الفاسي، القدس، غاليا (بالفرنسية) ١٩٨٦.

وسائل اعلام عصرهم (الصحافة، المؤتمرات الدولية، الخ). أما الهدف فكان بقاء اليهود متقيدين بعباداتهم وشريعتهم على الطريقة التقليدية، ولكن بالخروج من الحيز الضيق الخانق الخاص بكل نحلة من نحل أوروبا الوسطى، وان يَعرِضوا مسكونية للسُنَّة الارثوذكسية ـ قادرة على ان تلقى اصغاء الشبيبة التي تفلت في جانبها الأعظم من سيطرة الحريديم.

ومع ان غالبية الحاخاميين الارثوذكس كانوا معادين للهجرة الى فلسطين، لخشيتهم من الخسارة أمام الصهيونية المسيطرة والحسنة التنظيم، إلاّ أن بعضاً منهم استقرّ، إمّا في القدس في حي ميا شيريم، وإما في المستوطنات التي خلقوها ليجعلوا منها أماكن منغلقة تسود فيها التوراة وحيدة بلا منازع. وتلك هي حال مستوطنة بني براك التي تأسست عام ١٩٢٤ غير بعيدة عن تل أبيب على يد رجال دين من أصل بولوني. وقد جرى تصور بني براك في المنطلق كمستوطنة زراعية، تستريح الأرض فيها مرة كل سبع سنوات (شيميتا) حسب الأمر الموسوي، ثم سرعان ما أصبحت واجهة الارثوذكسية.

وقد استقبلت منذ ما قبل الحرب حاخامات مهيبين من أوروبا الوسطى مثل أبراهام كاريليتز الذي يطلق عليه اسم «حازون ايتش» حيث استقر فيها عام ١٩٣٤، ثم مدراء معاهد تلمودية (يشيفا) محتها النازية، لكنهم استطاعوا خلافاً لجمهرة طلابهم الإفلات من الإبادة. وهكذا أعيد في بني براك تكوين يشيفا بونيفيتز (ليتوانيا) الشهيرة، أكبر مؤسسات الدراسة الدينية العديدة في هذه المدينة التي بلغ عدد من يمضون نهارهم فيها في تعلم التوراة عام ١٩٩٠، بضع عشرات من الألوف. والوجه الرئيسي فيها هو رڤ أليعازر شاخ الذي ولد في ليتوانيا عام ١٨٩٨ ووصل الى فلسطين عام ١٩٤٠، واستقر في بداية سنوات الخمسين في يشيفا بونيفيتز التي أصبح مديرها. وشاخ هو المرجع الروحي الكبير للارثوذكسية وهو يُستفتى من انحاء العالم الأربع وتؤخذ آراؤه في القضايا العمومية أو الخاصة «ويتمتع الرف شاخ، وفقاً لمريديه، باجماع يزداد شمولاً؛ فهو آخر شاهد من جيل توارى وحلقة أخيرة في سنّة قديمة فيما عنى مصائر الشعب اليهودي، وضامن لها. فهو المخول بالاعراب عن رسالة التوراة الحقيقية الأصيلة إزاء كبريات مشكلات الساعة»[٤٧].

تطور بني براك هو تمثيل لاستراتيجية «الحريديم» منذ غداة الحرب العالمية الثانية،

(٤٧) بنيامين تاغر «الرف شاخ»، «الرجل العجوز» وسره ٢٢ (مجلة الفكر اليهودي والاعلام الذي جرى تصوره وتفكيره في القدس) السنة الثالثة، العدد ١٣ ص ٣٢. ويشتمل هذا العدد على ملف حول بني براك ومنه استقينا المعلومات المعروضة هنا.

ولقدراتهم على التكيف مع تطور الوسط السياسي. فخلال العشريتين الأوليين من وجود دولة اسرائيل، أي من ١٩٤٨، إلى حرب الأيام الستة في حزيران/ يونيو ١٩٦٧، عندما كان يبدو ان الصهيونية العلمانية الدنيوية قد ظفرت ظفراً لا شريك لها فيه، فان الحاخامين الارثوذكس خاضوا معركة دفاعية للحفاظ على نظامهم التعليمي ووضع طائفتهم بمنأى من أن تطالها الدولة اللا - دينية. وهكذا فان أغودات اسرائيل ظلت بين ١٩٤٨ و١٩٥٣ ضمن الأغلبية التي تساند حكومة بن غوريون، محاولة انقاذ ما يمكن انقاذه. وعندما أراد رئيس الوزراء وضع نظام تعليم وحيد علماني والزامي كان من شأنه تقويض مدارس التلمود - توراه (المدارس الدينية للأطفال) واليشيفا (المعاهد التلمودية) أو حين حاول ان يصدر مرسوم التجنيد الاجباري الذي يشمل الفتيات أو طلاب اليشيفا، فان حازون ايتش خاض معركة ضارية لم تهدأ إلا حين قام بن غوريون بزيارة مصالحة الى «الرف» في بني براك عام ١٩٥٢. لكن أغودات اسرائيل تركت الحكومة في السنة التالية رافضة اعطاء ضمانتها لمشاركة الفتيات في الخدمة العسكرية.

ظل تأثير أغودات اسرائيل خلال ثلاث عشريات في الكنيست ضعيفاً جداً. واذا كانت الأحزاب الدينية في مجملها قد حصلت في الأحد عشر انتخاباً الاولى بين ١٩٤٨ و١٩٨٤ على نسبة تتراوح في المتوسط بين ١٢ و١٥٪ من الأصوات، فان الصهاينة الدينيين في الحزب القومي الديني كانوا يظفرون منها بحصة الأسد، ولا يتركوا لمعادي الصهيونية في أغودات سوى هذا المجموع. فطوال هذه الفترة انخرط العالم الأرثوذوكسي (الحريديم) في معركة هي اساساً معركة بقاء لا أكثر محاولاً حماية حيزه الضيق واقامة حواجز، رمزية وعينية، بينه وبين العالم الخارجي.

وهكذا مثلاً فان النتوراي كارتا، وهم إحدى اكثر مجموعات هذا التيار راديكالية، والذين لا يزالون يرفضون المشاركة في الانتخابات قد اعطوا نشريتهم اسماً بالغ الدلالة هو «الحائط». لكن ثمة ما هو ملموس أكثر من هذا. فالحواجز تقام على طرف حي ميا شيريم في القدس مساء الجمعة لمنع كل تجول بالسيارة من شأنه انتهاك السبت. ووراء هذه الحواجز يمكن ان تنطلق بكامل القوة، عملية معاودة التهويد «من تحت» والقطيعة الأصلية مع عوائد الوسط المحيط العلماني الدنيوي، والطاعة الصارمة للهالاخاه، الشريعة اليهودية.

وثمة أمر لم يكن يحثُّ المعسكر الارثوذكسي على الاسراع باجتياز هذه الحيطان، ألا وهو ان الشريعة التي استخلصت على إمتداد قرون الشتات والتي لم يكن لليهود

فيها دولة، لم تكن قادرة على حل عدد من المسائل التي تمس تنظيم الدولة المعاصر[٤٨].

تفريخات الحريدية

اعتباراً من أواسط الثمانينات دخل «الحريديم» دخولاً ظافراً على مسرح السياسة الاسرائيلية. فمعاودة التهويد من تحت مسّت جماعات هي على قدر من الاتساع بحيث أنه بات لها وزن انتخابي يجعل من الأحزاب الارثوذكسية الشريك الذي لا غنى عنه في كل ائتلاف حكومي. وقد عرفت كيف تشدد قبضتها على الأهالي السفرديين الاسرائيليين الذين مارست من أجلهم وظيفة خطيب او محامٍ شعبي بما أتاح لهم، وللمرة الأولى، من أن يسمعوا صوتهم على المسرح السياسي المؤسسي.

واذا كانت العشرية الممتدة بين ١٩٧٤ و١٩٨٤ قد شهدت غوش إيمونيم تتولى بطولة معاودة تهويد اسرائيل، إلا ان «الحريديم» هم الذين اصبحوا التعبير الأبرز عن هذه العملية بعد ذلك التاريخ. وفي حين أن كتلة الايمان هذه كانت تجند غالبية مريديها من الوسط الاشكنازي او «الصابرا» المتحدرين من حركات شبيبة الحزب القومي الديني، وتعد نقاط قوتها في مستوطنات الأراضي المحتلة، فان الارثوذكس يجندون جماع قواتهم الذي يشتمل على عدد هائل من السفرديم، من اسرائيل ما قبل ١٩٦٧.

في انتخابات ١٩٨٨ التي شهدت تحقيق الأحزاب الحديريم الثلاثة أول اختراق لها، فان الأصوات التي حصل عليها هؤلاء جاءت من «القلاع» الارثوذكسية التقليدية، مثل بني براك، ولا ريب، إلا أنها جاءت ايضاً من كبريات مدن التنمية السفارادية المحرومة، مثل مدينة نتيڤوت. ولهذه الظاهرة أساس ديموغرافي يعود الى النمو الطبيعي لدى الارثوذكس بفضل أسرهم الكثيرة النسل والتي يجري اضفاء الطابع الاجتماعي عليها بصورة وثيقة عبر الشبكة التربوية: في عام ١٩٩٠ كان تعداد بني براك نحواً من مئة وعشرين الف نسمة كلهم حريديم، وبينهم أربعون ألف طفل يدرسون في مدارس الأطفال الدينية (تلمود - توراه) وأكثر من عشرة آلاف طالب في اليشيفا (المعهد التلمودي) والكوليل (دروس مخصصة للرجال المتزوجين)[٤٩].

في القدس، تشدد اليهودية «السوداء» (زي الارثوذكس) قبضتها بلا انقطاع، إنْ

---

(٤٨) النقاشات والمجادلات حول هذه المسألة موضحة بدقة كبيرة في مقالة مناحيم فريدمان: «دولة اسرائيل كخيار لاهوتي مستحيل» مجلة بارديس، عدد تشرين ثاني/ نوفمبر ١٩٩٠ ص ١٥ - ٦٥ ولاسيما ص ٢٥ و٤٥ - ٤٧.

(٤٩) معطيات مستخرجة من كونتراس، مرجع سابق ص ١٦.

في الاحياء القديمة، أو في المدن - المنامات الجديدة المبنية على أطراف المدينة: فكل ساكن يهودي فيها من أصل أربعة، هو ارثوذكسي. وفي انتخابات عام ١٩٨٨ تجاوزت النسبة التي حصلت عليها الأحزاب الدينية هناك، ٣٠٪ من الأصوات. ويلاحظ المؤرخ زئيف شطرنهيل أن «هؤلاء الأهالي بالذات ازدادوا. ونحن نراهم هنا في القدس كل يوم. وهذا يعني ان الارثوذكس يحتاجون الى قدر أكبر من الخدمات والمساكن والمدارس والحمامات العمومية. وهم عندما يستقرون في حي يغيرون هيئته بالكامل. فبعض هذه الأحياء كانت الى عشرين سنة خلت أحياء علمانية وهي الآن «غيتو»»[٥٠].

ولنجاح الحديريم دلالة اجتماعية سياسية أيضاً. ذلك انه يتيح لشرائح كانت حتى ذاك على حاشية النظام السياسي، بأن تشارك فيه، حتى ولو أفسدته وحاولت تشغيل قواعده لمصلحتها هي وحدها.

وانما هي نتائج انتخابات الكنيست الثاني عشر في أول تشرين ثاني - نوفمبر ١٩٨٨، التي ترجمت داخل هذا المحفل القوة التي اكتسبها الارثوذكس في المجتمع المدني. هذا مع ان النظر في الارقام لا يوحي بحصول مد كاسح: ١٥,٣٪ من الاصوات و١٨ مقعداً من أصل ١٢٠ - فهذه نتيجة سبق التوصل اليها عدة مرات طيلة الستينات. غير أنه وراء هذا المجموع يرتسم تغير عميق في الواقع الديني: فصهاينة الحزب القومي الديني الذين ظلوا ينالون ثلثي هذه الأصوات حتى بداية الثمانينات، لم يعودوا يمثلون سوى ٢٦,٨٪. وبالمقابل فان الاحزاب الحديريم انتقلت من نسبة الثلث الى نسبة ٧٣,٢٪ من هذه الكتلة[٥١]. كذلك فإن الائتلافين الكبيرين، اليساري الذي يقوده العماليون واليميني الذي يقوده الليكود، لم يحصلا على الأغلبية المطلقة لذا عليهما السعي للحصول على دعم الأحزاب «الحديريم» للحكم. وهؤلاء يفاوضون على بيع تأييدهم بأعلى الأثمان. إذ بدون ان يكون عليهم الإعتراف بمشروعية دولة اسرائيل الصهيونية، فانهم يقايضون تأييدهم بالتزامات وتعهدات حكومية مهمة تتيح لهم تشديد قبضتهم على جمهرة مريديهم المتزايدة الاعداد: معونات عديدة لمؤسسات التعليم الديني، سياسة اسكان «للمستأجرين الدينيين» الخ.. غير أنه صار بوسع عملية معاودة التهويد من تحت ان تتسع لتشمل المجتمع ككل، وذلك بجعل السلطة

---

(٥٠) «اسرائيل: العزلة أو السلام». نقاش نظمته صحيفة الانتخابات، العدد ٥ تشرين ثاني - كانون أول/ نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٨ ص ٤٨.

(٥١) وفقاً لحسابات مناحيم فريدمان، التي أبلغنا اياها مشكوراً.

الصهيونية العلمانية الدنيوية تتخذ تدابير تهويد زاحفة على مستوى مجمل الاسرائيليين اليهود. ومشروع الاتفاق الذي قدمه الليكود الى «مجلس كبار التوراة» في الرابع من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨ في بني براك، ينص مثلاً على أن هذا الحزب مستعد «للعمل ضد التحريض المعادي للذين في وسائل الاعلام» وأن يؤيد تعريف الهوية اليهودية «وفقاً للهالاخاه» (الشريعة اليهودية) لتحديد قومية اليهود المعتنقين لليهودية والوافدين من الخارج الخ[٥٢].

والأحزاب الأرثوذكسية لا تتمنى ممارسة فعلية للسلطة في دولة لا تعترف بشرعيتها او بمشروعيتها: لكنها بسيطرتها على بعض اللجان البرلمانية والمكاتب الوزارية، وبإدخالها بعض اعضائها الى الحكومة، فانها تواصل عملية التهويد من تحت بوسائل متزايدة بما لا يقاس. وهم يمولون ذلك من جيب دافعي الضرائب الاسرائيليين ويكاثرون الضمانات القانونية لجعل ذلك كله أمراً مقضياً ولا رادّ له.

حرب الحاخامات

وهذا هو الهدف الاجماعي الوحيد بين الاحزاب الارثوذكسية الحديريم الثلاثة. فمفاهيمها للارثوذكسية ومواقفها ازاء عملية السلام مع العرب وإعداد وتكوين واصول الحاخامات الذين يقودونها، تشكل كلها مواضيع خلافات ومجادلات فيما بينها. وفي تشرين ثاني/ نوفمبر ١٩٨٨ اجتذبت هذه الأحزاب ناخبين متمايزين نسبياً بحيث انها زادت من مغانم اختلافها وعدم اتحادها. فحزب غلاة الارثوذكس السيفاراد «شاس» الذي تصدَّرها جميعاً (ستة مقاعد) أخذ أصواته من يهود مدن التنمية الشرقيين، ثم تلاه أغودات اسرائيل (خمسة مقاعد) بأصوات أشكناز وحسيديم اساسا ثم ديغيل هاتوراه (مقعدان) وريث روحية الميتنغدين المعادين للتقوية الحسيدية الحادة.

وشاس، وهو اسم يتألف من الأحرف الأولى لكلمات «السيفاراد حرس التوراة» كما يعني بالعبرية رسوم الميشنا الستة - كان قد حصل على أربعة مقاعد في عام ١٩٨٤، وقد جاء إنشاء هذا الحزب كنهاية لمعركة طويلة خاضها اليهود الذين وفدوا من بلاد الاسلام لاكتساب منزلة لهم في المجتمع الاسرائيلي. وبعد محاولات تعبير

(٥٢) انظر نص هذه الوثيقة في كتاب شالوم كوهن: الله برميل بارود: اسرائيل وأصوليوها. مرجع سالف الذكر ص ٢٨ - ٣٠.

سياسية عديدة لم تسلك بصورة منهجية منظمة الطريق الديني، ولكنها انتهت على وجه العموم إلى الفشل. وقد كان للسيفاراد الذين وجدوا أنفسهم مواجهين باحتقار المؤسسة السياسية العمالية والأشكنازية التي «فصّلت الصهيونية على قياسها»، سلوك انتخابي يترجم في الغالب بالتغيب عن الاقتراع. وقد تواكب هذا الموقف مع حركات تمرد كالانتفاضة التي وقعت في أكواخ حيفا عام ١٩٥٩ أو كإنشاء حركة الفهود السود (١٩٧١) الذين أرادوا إقامة موازاة بين وضعهم ووضع السود في الولايات المتحدة. ثم استدار كثير منهم نحو مناحيم بيغن وأتاحوا له النصر الانتخابي الذي حققه عام ١٩٧٧، وجددوا ثقتهم بأحزاب اليمين عام ١٩٨١ و١٩٨٤[٥٣].

بموازاة ذلك، وجد هؤلاء المحرومون، نتيجة سياسات الصهيونية الاشتراكية العلمانية، في اشتداد الشعور الديني واحتدامه، أنماطاً جماعية متحدية للتضامن والترقي الاجتماعي، والدفاع عن هويتهم المهانة. وقد اتخذ هذا الشعور شكلين رئيسيين: الأول هو النقل الرمزي لأضرحة القديسين، المغاربة على نحو خاص، الى اسرائيل ثم نشأ حولها مزارات وحجيج، والشكل الثاني هو اعادة تكون شبكات مؤمنين حول الحكماء - او الحاخامين - الذين كانوا يحترمونهم أصلاً في الشتات والذين سيستردون فيما عنى سيفاراد اسرائيل، دورهم كأولياء أو كوسطاء، إزاء الله الذي كانوا يتساءلون أحيانا عمّا اذا لم يكن قد تخلى عنهم. واكثر هؤلاء «المعلمين» نفوذاً كان (الراڤ) اسرائيل أبو حصيرة المعروف ببابا ساله. وأبو حصيرة ولد في عام ١٨٩٠ في رساني في تفيلالت بالمغرب[٥٤]، وأصبح حاخام ارفود الأكبر منذ حقبة الانتداب الفرنسي، وكان يتمتع في بلده الأصلي، بلدنيه معترف بها وحقق كما يزعم تلامذته معجزات عديدة في أكثر المجالات ابتذالاً مثل الشفاء العجائبي كحل أخير، أي عندما يعجز الطب عن تحقيقه. وحين ارتحل من الدار البيضاء الى اسرائيل عام ١٩٦٤، فان البحر الهائج كان يهدد بابتلاع المركب بما فيه وبمنْ فيه. أمّا بابا ساله فكان في مقصورته «لم يعلم بشيء ولم يشعر حتى بحركة المركب... فقد تناول معلمنا كأسه(...) وملأه خمراً ومنح بركته ثم طلب إلى معاونه ان يصعد الى جسر المركب ويسكب الخمر في البحر على ثلاث دفعات قائلاً في كل مرة «ببركات القديس ابي يعقوب». وقد فعل المعاون ما أمره به

---

(٥٣) انظر موريس م. روماني «العامل السيفارادي في السياسات الاسرائيلية» فصلية ميدل ايست جورنال (فصلية الشرق الأوسط) المجلد ٤٢ العدد ٣ صيف ١٩٨٨ ص ٤٢٣ - ٤٣٥. والتحليلات سابقة على انتخابات ١٩٨٨.

(٥٤) من أجل تأريخ، «رسمي» لبابا ساله، انظر السابا قاديشا اسرائيل أبي حصيرة، الجزء الأول. أصدره ابنه ربّي باروخ أبي حصيرة، منشورات نيتيڤوت اسرائيل ١٩٨٨.

المعلم وتحققت المعجزة وسكن البحر بالكامل »[٥٥].

ومع أنه وصل الى الأرض المقدسة مصحوباً بمثل هذه العناية، إلا أنه أمضى بعض الوقت قبل أن يعزز شبكته اللدنية. وأخيراً، في عام ١٩٧٠، اختار مقراً له في مبنى ذي إيجار منخفض متواضع في مدينة تنمية هي نتيفوت التي كانت اعداد المهاجرين المغربيين فيها وافرة. ثم ان شهرته كصانع معجزات حولت نتيفوت الى محجة للتقى اليهودي لا محيد عنها، إلى حد أن كبار الحاخامين والمعلمين الأشكناز تحمَّلوا مؤونة السفر ليزوروا بابا ساله غير مستنكفين عن أخذ صورة لهم على طاولة زميل سفردي كل صيدلانيته العجائبية تقتصر على بعض قوارير الماء المقدس[٥٦].

.واذا كان بابا ساله ظلّ يتزيا بزي قديس من جبل الاطلس، يلفُّ نفسه « بغندورة » بيضاء فضفاضة ويحتذي بابوجاً، إلا أن البطانة المحيطة به والمكونة من يهود مغربيين أحدث سناً مروا بالمدارس الدينية الاسرائيلية التي يديرها حاخامون أشكناز، تزيّت بلباس هؤلاء الأخيرين الأسود. وفيما وراء هذه المفارقة التي تشاء ان يعتمد أبناء تونس أو الدار البيضاء زي ومظهر المهاجرين الليتوانيين. الا أن ما تنبغي ملاحظته هو ان بلوغ مرتبة الاحترام والكرامة الدينية الحديثة والى المسكونية يمر بالقالب الخاص للارثوذكسية الوسط اوروبية. والى حد ما من خلال تعلم لغة اليديش، واستبدال الكسكسي بسمك الشبوط المفروم. لكن حين يستبدلون الغندورة بالطقم والقبعة السوداء، فان السيفاراد الارثوذكس لا يصبحون مساويين ونظراء في أعين رفاق دراستهم الأشكناز. كانت الأسرة المتدينة البولونية الأصل تعتبر تنازلاً وانحطاطاً تزويج ابنتها بواحدة من تلك الزيجات التي لا بد من عقدها لطلاب اليشيفا، الى المدعو بن سوسان أو أبيتبول، من الشرقيين الذين يطلق عليهم لقب « فرنك » - حتى ولو كان نبراس التوراة.

والتمييز الذي كان يشعر به المتدينون السيفاراد، وإحباطهم إزاء حزب مثل أغودات اسرائيل الذي يستخدم المعونات الحكومية لصالح الاشكناز وحدهم، قد سرَّع إنشاء الحزب الارثوذكسي الشرقي شاس عام ١٩٨٤. وهذا الحزب الذي رافقه إنشاء مجلس حكماء التوراة، وكافة اعضائه سيفاراد، كرد على مجلس كبار التوراة - الذي لم يقبل فيه أبداً غير الليتوانيين او البولونيين - وضع نفسه تحت السلطة الروحية لحاخام اسرائيل السيفاردي الأكبر، أوفاديا يوسف. وخلال حملة غنية بالتلاعبات الرمزية كان

(٥٥) رف الياهو الفاسي، بابا ساله: حياة صديق يرويها خادمه، مرجع أسلف ذكره. والصفحات ٢٣٩ - ٢٥٠ بخاصة.
(٥٦) نفس المرجع ولاسيما ص ٢٣٩ - ٢٥٠.

الراف يوسف يصل فيها الى المهرجانات بالطائرة العمودية كأنه مبعوث من السماء ليزجي بركته الى كل من ينتخب حزب شاس، فان هذا الحزب حصل على أرقام قياسية ذات دلالة في مدينة ـ رمز مثل نتيڤوت حيث تجاوز ما حصل عليه من أصوات ربع مجموع المقترعين.

غير ان معلماً لَدُنّياً آخر نزل بكامل قواه في المعركة، ووعد بازجاء بركة خاصة لمن يقترع لصالح أغودات اسرائيل هو مناحيم منديل شفيرسون كبير معلمي طريقة لوبافيتش الحسيّدية. وبرغم التردد الصريح الذي أبداه المعلم اليعازر شاخ، الذي يدعم حزب ديغيل هاتوراه، والذي كان يجرم في هذه التبريكات والمعجزات الهاطلة هطول الأمطار، إنبعاث مهدوية مبتدعة وغير صراطية، فان اغودات اسرائيل حصل على خمسة مقاعد، أي بزيادة ثلاثة مقاعد عما كان عليه عام ١٩٨٤.

ودخول معلم اللوبافيتش الى الحلبة السياسية لا يخلو من المفارقات وذلك لأكثر من سبب، فهو لا يزال معادياً للصهيونية عداءً لدوداً شديداً الى حد أنه لم يضع قدميه في اسرائيل مطلقاً، ثم إنه بدا ان عملية معاودة التهويد من تحت التي اكتسب فيها تلامذته شهرة خارقة في العالم كله، تجعله لا يأنف ولا يرتبك من العمل السياسي. غير ان هذا التطور المتأخر لأكثر حركات معاودة التهويد دينامية في نهاية القرن الحالي، هو عَرَضٌ من الأعراض التي تدل على القوة التي اكتسبتها الارثوذكسية، والوسائل التي تريد ان تمهر طموحاتها بها.

نريد المسيح (المنتظر) الآن

يستمد «اللوبافيتش اسمهم من مدينة روسية صغيرة تقع قرب سمولنسك، استقر فيها عام ١٨١٣، ابان الحروب النابوليونية ربي روڤ بره إبن وخليفة ربى شنيور زالمان (١٧٤٥ ـ ١٩١٢). كان هذا الأخير يدّعي أنه الوارث الروحي واللدني لبعل شم توف مؤسس الحسيِّدية ـ شأن ما فعل أحبار ومعلمون آخرون في تلك الحقبة ـ لكنه تميز عنهم بوضع تأويل خاص ـ لتلك التعاليم. والحسيّدية «هبد» (وهو اسم مأخوذ من الأحرف الأولى لكلمات «حكمة، ذكاء ومعرفة بالعبرية) الخاص باللوبافيتش، تتميز وفقاً لمريديها بانها لا تقتصر على ميدان الانفعال (القلب) والنشاطية التقوية بل تعبىء كذلك الجهد العقلي الذهني الثقافي لكل تلميذ ومريد. وفي مفهوم الحسيّدية بعامة «ان الفهم العميق للتوراة يمكن ألاّ يقتصر على الانسان العادل وحده أي على المعلم (الحبر)

الذي يراكم حين يدرس، القوى الروحية ليس لنفسه وحدها وبل لكافة تلامذته. أمّا «هبد» فانها على العكس من ذلك تعتبر ان الفهم العميق يجب ان يكون شأن كل انسان، اي متاحاً لكل فرد؛ وربي شنيور زالمان هو منْ أظهر ان التحليل الذهني الثقافي والانفعال، أي العقل والقلب ليسا متناقضين»(٥٧).

ومع ان اللوبافيتش، وفقاً لمذهبهم، يستخدمون القدرات العقلية فانهم يكنون شأن بقية الحسيّديين (الحاسيديم) إجلالاً لا حد له للأدمور (اسم مأخوذ من الحروف الأولى لسيدنا، معلمنا، وحاخامنا) الذي لا جدال في آرائه التي يستلهمها مباشرة من الملأ الأعلى (الالهي) والتي تشهد على حصافة رؤية ما ورائية (من خارج) تتعذر على المريدين العاديين. ويشكل الأدمور في كل نحلة حسيّدية ضرباً من السلالة الحاكمة يحيط بها «بلاط» منظم على صورة بلاطات نبلاء بلاد البلطيق أو النبلاء البولونيين في القرن الثامن عشر.

وقد ترأس ربي يوسف يتسحق (١٨٨٠ ـ ١٩٥٠) المتحدر مباشرة من شنيور زالمان اللوبافيتش عام ١٩٢١. وحتى اذا كان والد يوسف، ربي رشب (١٨٦٠ ـ ١٩٢٠) قد اضطر لتعاطي السياسة وعارض الصهيونية منذ عام ١٨٩٩، إلا أنه سيعود الى يوسف يتسحق إدارة مواجهة هذه النحلة مع البلشفية ثم مع التصفية النازية وأن ينقل مركزها الى القارة الأميركية. وقد تفاقمت نزاعاته مع السلطات السوفياتية بفعل الفرع اليهودي من الحزب الشيوعي السوفياتي، يفسكتسيا، الذي هو النموذج الأصلي «ليهود السوء» الذين أصابتهم عدوى عصر الأنوار في منتهاه ـ الأقصى، اي الشيوعية. ومع أنه سجن وأدين عدة مرات الا أنه تمكن من الافلات ومن مغادرة الاتحاد السوفياتي الى ليتوانيا عام ١٩٢٧، ثم الى فرصوفيا عام ١٩٣٤. وفي عام ١٩٤٠ وصل الى نيويورك فاراً من النازية واستقر في بروكلين. ومن بروكلين ستصبح هذه النحلة من بين العديد من النحل الحسيّدية، عام ١٩٩٠، اهم حركات معاودة التهويد على صعيد المعمورة كلها.

غير أن الفضل الرئيسي في ذلك يعود الى مناحيم منديل شنيرسون الذي يطلق عليه اسم ربي شليطا الذي تولى مصائر اللوبافيتش منذ عام ١٩٥٠. وشنيرسون الذي كان صهر سلفه، ولد عام ١٩٠٢ وألّف بين الحسيدية وبين تربية دنيوية بلغت ذروتها مع حصوله على دبلوم كلية الكهرباء العليا في باريس عام ١٩٤٠. وحين التحق بحميه

(٥٧) حاييم ملول، «مدخل» في هبد لوبافيتش؛ معالم وتعريفات. باريس منشورات بث لوبافيتش ١٩٨٩ (بالفرنسية) ص٧.

في بروكلين عام ١٩٤١، فانه عمل على تحويل الحركة الى مؤسسة في الولايات المتحدة أولاً ثم في اسرائيل ثم بعد ذلك في كل مكان في العالم يوجد فيه يهود.

واذْ خاض صراعاً ضارياً ضد اليهودية الاصلاحية وضد اليهودية المحافظة[٥٨] التي تمثل الأغلبية في الولايات المتحدة. والتي أثمت في نظره لكثرة ما أمضت من التسويات غير المقبولة مع قيم المجتمع المحيط غير اليهودي. فإن ربي شليطا جعل من احترام الوصايا والأوامر الدينية (ميتسفوت) (الطاعات) بتمامها وكمالها، محور مشروعه لإعادة التهويد «من تحت». وحرص على احياء عدد من العادات المماتة ونمّى شبكة من المدارس لتكوين مجتمعية متكاملة للاطفال، لمفاصلتهم عن الوسط غير اليهودي وغير المتقيد بالطاعات. إن اشعال الشموع لعيد الهانوكا ولباس التيفيلين من «حجابات» تلف حول (الذراع) الخ... وسواها من الطاعات التي ينبغي لكل لوبافيتش نشرها. وهم ينشدون في كل مناسبة (بالانكليزية) «نريد المسيح (المنتظر) الآن» ثم يتبعون ذلك بكلمة ماماش العبرية التي تعني «الآن» مثلما تمثل الحروف الأولى من اسم مناحيم منديل شنيرسون الذي لا تجد مماهاة المريدين له مع المسيح المنتظر ردعاً حقيقياً. وهذا ما يستجلب على اللوبافيتش صواعق المعلم أليعازر شاخ الذي يرى في ذلك بذور بدعة وثنية خطيرة.

لكل عام عند ربي شليطا «حملته» ولكل حملة هدف خاص فيما عنى إعادة التهويد. وعلى سبيل المثال فانه انشأ عام ١٩٧٢ «لجنة الاثنين وسبعين مؤسسة تهدف الى تأسيس اثنتين وسبعين مؤسسة توراتية جديدة في أقرب أجل ممكن» وفي عام ١٩٨٠ «شن حملة تطالب الاطفال بارجاع ابائهم الى سبيل اليهودية تطبيقاً للآية التي تقول: «هو الذي أرجع قلب الآباء بالأبناء»». وطلب أن تنظم استعراضات أطفال في العالم كله، يوم لاغ باومر.. ودعا الى التناسل وأدان ضبط النسل وتحديده مستنداً الى الآية: «تكاثروا تزايدوا»[٥٩].

يذكّر هذا الضرب من الحملات بأنماط الوعظ التي تستخدمها الحركات الانجيلية البروتستانتية في الولايات المتحدة. مثل «حملات» اورال روبرتس «الصليبية من أجل المسيح» الذي يسعى «لاستنقاذ مليون روح» سنوياً[٦٠]، وربي شليطا يحسن هو الآخر استخدام وسائل الاعلام السمعية البصرية والهاتف والهاتف النسّاخ، استخداماً

(٥٨) انظر أعلاه: ص ٢٠٤ و٢٠٥.

(٥٩) هدب لوبافيتش، معالم.. مرجع مذكور ص ٥٨ و٦٠.

(٦٠) انظر اعلاه الفصل الثالث ص ١٥٧ ـ ١٥٩.

فذاً يتيح المركزة الشديدة لمبادرات الحركة انطلاقاً من مقرها العام في بروكلين، طريق البارك الشرقي رقم ٧٧٠، العنوان الذي يختصره المريدون بالرقم ٧٧٠ وحده - لأنه رقم ذو فضائل سحرية. وبما أن ربي شليطا هو مهندس كهربائي (شأن كثيرين آخرين من زعماء الحركات الدينية المعاصرة) فانه نجح في اجتذاب العديد من المهندسين والمعلوماتيين وأطباء الاسنان وسواهم من الشبان اليهود الذين تلقوا تعليماً عالياً في ميدان تقني أو علمي - مع تفضيل للعلوم التطبيقية - والذين تابوا (ورجعوا الى اليهودية) إلى أحضان اللوبافيتش.

وهرمان برانوفر، المغناطيسي المائودينامي، الذي عرضنا مسار توبته في بداية هذا الفصل - هو مثال ساطع. فهنا أيضاً، أي كما في حالة المهندسين الانجيليين او الاسلامويين، يريد القوم البرهنة على أن العلم والايمان متفقان متوافقان الى أقصى حد، وان ابتداع اللوجيسيل أو إدارة بنوك المعطيات لا تطعن في الاعتقاد بحصانة مناحيم منديل شنيرسون الماورائية أو صحوه المغيبي، بل تؤيدها لأنها تؤمّن لهما وسائل الانتشار والبث الواسعين.

وموضوع الحصانة المذكورة أو الصحو الغيبي المذكور هو تعزيز التبشير بين اليهود واجتذابهم الى طائفة اللوبافيتش ثم فصلهم عن جمهرة اولئك الذين تراودهم قيم واغراءات المجتمع المحيط. وهذه المفاصلة بين اليهودي المتعبد المتقيد بالطاعات واليهودي المنتمي مجرد انتماء الى اليهودية هي اسهاب او تطويل المفاصلة التي تفصل اسرائيل عن سائر الشعوب، اسهاب المحرمات النوعية الخاصة التي تميز اليهودي بين الأمم(٦١). وهذا التمييز عن بقية الانسانية، واضح جداً لدى تلاميذ ربي شليطا. فمجلة الشبيبة اللوبافيتش في فرنسا تفسر ذلك لقرائها على النحو التالي: اذا «كان الله قد خلق الكون كله وفق قسمة أساسية الى أربعة مستويات ملكوتية: المعدني والنباتي والحيواني والانساني»[...] «الا أنه كتب ان ثمة في الواقع نوعاً خامساً: شعب اسرائيل. والمسافة أو البعد الذي يفصله عن النوع الرابع، اي عن جملة الجنس «الناطق» البشري - ليس أقل من المسافة او البعد الذي يفصل بين الانساني والحيواني»(٦٢)، والحق أنه يستحيل تأسيس رفض لأية قيمة مسكونية اي كونية شاملة،

---

(٦١) انظر لورانس بودسلفر «المفاصلة والاسهاب والهوية: الحسيديون اللوبافيتش في باريس» مجلة بارديس عدد ٣ ص ١٦٨. وانظر كذلك لذات المؤلف «حركة اللوبافيتش: اقتلاع السيفاراد وإعادة انخراطهم، بارديس عدد ٧ ص ٥٤ - ٦٨.

(٦٢) المعلم يوئيل كاهن «البعد الخامس» لقاءات هبلر، عدد ٢٥ صيف ١٩٨٩ ص ١٥.

مهما كانت، بصورة أوضح وأصرح من هذا.

وكذلك فان للحلال (كشيروت) وظيفة تمييز بين اليهود وبين « جملة النوع الناطق »، « فالجلات ـ كشيروت » (الاحتياط او التحوط في الحلال) الذي يتقيد به اللوبافيتش، والذي هو أكثر صرامة وشدة من حلال عامة اليهود، يقيم حاجزاً لا يُعبر بين هؤلاء وبين بقية اليهود. فتأثر هذه القاعدة الغذائية بالنسبة للداخلين الجدد (بعلاي تيشوفا) هو إبعادهم بسرعة بالغة عن وسطهم الأصلي. وكما يلاحظ لورانس بودسلفر « فان رفض المريد الجديد للمائدة العائلية، يزيح علاقات القرابة وينحيها ويضعها في نطاق الآخر »[٦٣]. ثم ان هذه العملية تستمر وتتواصل بعقد الزيجات داخل تيار اللوبافيتش وحده، ثم تعزز ذلك بالزواج الداخلي الذي يتمارس على صعيد الحركة كلها. فترسخ وضعها كطائفة قلب (انفعالية) تتحدد بطقوس مفاصلة مع بقية العالم.

هذا التحديد للهوية عبر زيادة ومفاقمة الطقوس والسعي المنهجي المنتظم عما يمايز ويباين يذكر بمجموعة اسلامية تقوية مثل التبليغ[٦٤]، فمن أجل تحصين النفس والتوقي من الانصهار في بوتقة المجتمع المحيط، فان « التبليغ » التي انشئت عام ١٩٢٧ في الهند حيث يشكل المسلمون جزيرة داخل بحر هندوسي محيط، كاثرت إشارات وآيات تأكيد الهوية الاسلامية على مستوى الوجود اليومي. وإقتداءً وتقليداً لمسلك النبي محمد إبان حياته الأرضية الدنيوية، فان مريدي التبليغ يطلقون لحاهم ويلبسون « الجلابية » البيضاء ويتقيدون بصورة بالغة الدقة والصرامة بالطاعات والعبادات شأن المحرمات الجنسية والغذائية. فحتى تصورهم « الحنبلي » المتشدد للطعام الحلال (المذبوح على الطريقة الشرعية) يذكّر بصورة مذهلة بالجلات ـ كشيروت، أي زيادة الاحتياط في الحلال، برفضهم الاطمئنان الى الحلال الذي لم يضبطوه بأنفسهم.

ان معاودة الاسلام « من تحت » هذه تجعل من المسلمين « معتزلين » (يقفون خارج، حرفياً) لفريق « الخاسرين » الذي ينبغي ارجاعهم الى الصراط المستقيم عن طريق الممارسة الشديدة المثابرة لصلاة الجماعة كما تضعهم خارج بقية عالم « الكفر » الذي يحمل الفساد والضياع الخلقي والمعنوي.

وانما تتمايز التبليغ عن اللوبافيتش وهذه عن تلك، في علاقة كل منهما بالسياسي او بالسياسة. فكل منهما تنفّذ سياسة معاودة اسلام او معاودة تهويد من تحت تهدف الى استرداد جملة المجتمعات أو الأهالي المسلمين أو اليهود. وبمقدار ما تسيطر على

---

(٦٣) لورانس بودسلفر « المفاصلة... » المقالة سالفة الذكر ص ١٧٢.

(٦٤) انظر اعلاه الفصل الاول ص ٥٧ وما يليها.

متحد او جماعات تضم عدداً مهما من المريدين، فانه ينبغي لها تحديد موقف إزاء النظام السياسي الذي يهيكل المجتمع الذي تتطور فيه. وفي جميع الاحوال فان هذا الأخير يهتم بهما. واللوبافيتش كمواطنين في بلدان ديموقراطية هم ناخبون بحيث أن مختلف المرشحين للانتخابات في الولايات المتحدة كما في فرنسا او في اسرائيل يسعون للحصول على أصواتهم. أما جماعة التبليغ فانهم بعامة مواطنون في دول العالم الاسلامي السلطوية، أو مقيمون أجانب مهاجرون في العالم الغربي. فهم ليسوا ناخبين - أو قليلاً ما يكونون كذلك - لكن «تقواهم» اللاسياسي يجعلهم بديلاً بالنسبة للحكومات عن الحركات الثورية التي تدعو الى معاودة الاسلام «من فوق» والى الاستيلاء على السلطة.

التبليغيون شأن اللوبافيتش تبنوا بادىء ذي بدء موقف «حد أدنى» من عدم المواجهة مع السلطات مبرزين دورهم في التحويل الاجتماعي للشبيبة التي ما ان يؤطروها حتى لا تعود تطرح مشكلات - ولاسيما مشكلات جنوح - لأنهم كما لو كانوا يسحبونها من الجسم الاجتماعي. وقد استفادوا ويستفيدون من ذلك مكاسب عديدة فيما عنى وضعهم فيحصلون على تسهيلات لانشاء جمعياتهم واستيراد اشخاص من الخارج الخ. لكن اذا كان من النادر ان يتجاوز التبليغيون - كتبليغيين - هذه المرحلة، فان اللوبافيتش وعوا كونهم يمثلون في الشتات قوة انتخابية - على الأقل على الصعيد المحلي - وأن لديهم في اسرائيل وسائل للضغط فيما عنى خيارات السياسة القومية.

في ضاحية سارسيل الباريسية التي تضم قدراً مهماً من السكان السيفاراد الذين يزن اللوبافيتش بينهم بوزن ملحوظ، فان هؤلاء الأخيرين فاوضوا بمهارة إبان الانتخابات البلدية التي جرت في تلك الضاحية عام ١٩٨٩، على ما يملكون من أصوات. فخلافاً لآمال المرشح الاشتراكي الذي أبرز أصوله اليهودية على أمل أن يحظى بأصوات الطائفة اليهودية، إلا ان اللوبافيتش أعربوا صراحة عن تعاطفهم مع منافسه (رئيس البلدية المرشح) برغم انه غيرٌ من الاغيار - لأنه وهب حضانة الاطفال، التي نظموها وفق مبادىء الحسيّدية «هبد»، إعانات مالية سخية[٦٥]. وفي باريس لا يجهل أحد ميل بعض الشخصيات اللوبافيتش الى جاك شيراك عمدة العاصمة، كما ان التسهيلات التي تقدمها بلدية هذا الأخير لانشاء المدارس الطائفية او لتنظيم استعراضات او تظاهرات

(٦٥) انظر ف. لينهارت وج. ماسه ون. أوفنشتا دت: طائفة سارسيل اللوبافيتش. رسالة معهد الدراسات السياسية بباريس ١٩٨٩.

هي أجر هؤلاء على سعيهم المشكور معه[٦٦].

غير ان الانتقال المرموق والمكلل بالنجاح الى السياسة، هو ذاك الذي حققته حركة اللوبافيتش في اسرائيل. فمنذ عام ١٩٦٧ بدأ ربي شليطا ـ كما تقول سيرة حياته ـ «حملة لتلافي ارجاع اسرائيل للأراضي التي غنمتها إبان حرب الأيام الستة». وفي عامٌ ١٩٨٠ تدخل مجدداً في الحياة السياسية الاسرائيلية «حين بدأ معركته ضد المرسوم المخيف «مَنْ هو اليهودي؟»، الذي يتيحُ لغير اليهودي ممن يكون قد قام بمهزلة اعتناق إيمان، ان يصبح يهودياً كامل اليهودية في اسرائيل». وفي عام ١٩٧٨ «أدان بشدة إتفاقات كامب ديفيد المأساوية»[٦٧]. فبرغم ان حاخام اللوبافيتش لا يعترف بمشروعية الدولة الصهيونية في اسرائيل، إلا أنه يعتبر ان السيطرة اليهودية على كامل «أرض اسرائيل» هي شرط مسبق لا غنى عنه ولا بديل لظهور المسيح المنتظر، وأنه ينبغي تشجيع كل ما من شأنه غسل اسرائيل وتنظيفها من ركازها او شوائبها الصهيونية، وجعلها تتطور باتجاه «التوراتكراسية» (حكم التوراة). وبهذه الروحية فانه اسهم بصورة فعالة في حملة أغودات اسرائيل عام ١٩٨٨ واتاح لها تحقيق نجاح انتخابي.

انفتح باب دخول الحيز السياسي او الفضاء السياسي امام حركات ترسيخ الديني وتأكيده «من تحت» في العالم اليهودي على مصراعيه في نهاية الثمانينات، ومرد هذا الانفتاح هو الوضع الخاص بدولة اسرائيل التي يتيح نظامها الانتخابي، المستند الى التمثيل النسبي، للأحزاب الارثوذكسية (حديريم) التي تضم ١٥٪ من المواطنين السيطرة على عدة وزارات والحصول على معونات هائلة لتواصل تعزيز شبكة طوائفها المتقيدة بالشريعة. ويبقى أنه فيما يتعدى دولة اسرائيل، فان هذا النمط من انتقال حركات معاودة التهويد «من تحت» الى السياسي قد اتخذ مدى واسعاً في الشتات، في الولايات المتحدة، ومؤخراً في فرنسا. وهو يبعث حياة جديدة في انموذج طائفي يقوض أحد الأسس الرئيسية للمجتمعات الديموقراطية ألا وهو تساوي كافة المواطنين امام الدولة والقانون. فهو يرفض مبدأ المساواة والشمولية المسكونية هذا بصفته نتاجاً لروح عصر الأنوار المقيت الذي يدعو الى انعتاق العقل من الايمان، ونهاية الطاعات والتقيد بالشريعة الخاصة بالشعب المختار.

والنجاحات التي حققتها الطوائفية المعاصرة في العالم اليهودي تدين بالكثير الى

---

(٦٦) انظر التحقيق الصحفي الذي نشر في شهرية باسّاج. كانون ثاني/ يناير ١٩٨٩ والذي قامت به بياتريش زڤيك.
(٦٧) هبد لوبافيتش، معالم.. مرجع مذكور ص ٥٦، ٥٧، ٥٩.

كونها تنهل من ينابيع سنن وتقاليد بلغت منتهاها في حياة الغيتو المستقلة التي يجدها الآن أكثر مريدي معاودة التهويد أرثوذكسية. أما العالمان المسيحي والاسلامي اللذان لم يعرفا مثل هذا التاريخ، فان الانموذج او الغرار الطوائفي او المتحدي فيهما هو الشكل الأكثر فعالية لخوض المعركة ضد مجتمع معلمن ودولة معلمنة لم تستطع حركات معاودة التنصير او الاسلام التي ظهرت بين ١٩٧٥ و١٩٨٥ من الاستيلاء عليهما «من فوق». ولكن وخلافاً لليهودية، فان الرجوع او الاحالة الى الجماعة او الطائفة او المتحد التي لا تني حدودها عن الاتساع، في ثقافات مشغولة بشاغل التبشير الذي يدفعها الى التوسع المسكوني، فان الارجاع او الاحالة الى الطائفة والمتحد والجماعة هو أمر تصبح ترجمته تعبئة سياسية ملموسة، أصعب وبما لا يقاس، منه عندما تكون هذه الحدود مقفلة حول شعب يتعرف ويتحدد بوحدته أو بأوحديته.

خاتمة

إكتساح العالم

بين ١٩٧٥ و١٩٩٠ حققت حركات اعادة تأكيد الهوية الدينية طفرة عظيمة فقد تمكنت خلال خمس عشرة سنة، ان تحول جلجلة مريديها، وبلبالهم ازاء أزمة الحداثة الى مشروعات اعادة بناء العالم تجد في النصوص المقدسة، أسس المجتمع المقبل العتيد. وقد جاء ظهور هذه الحركات في سياق من تنافذ اليقينات المتولدة من التقدم الذي حققته العلوم والتقنيات منذ الخمسينات. فحيثما بدا أن حواجز الفقر والمرض او الاستلاب المتولد عن العمل، تتراجع، حلّ الانفجار السكاني وجاء انتشار وباء السيدا في العالم أو تلوث الكوكب الأرضي أو ازمات الطاقة، وتلك كوارث وآفات تستقر بسهولة في مخيلة قيامية.

ثم ان «مهدوية» القرن العشرين الملحدة، اي الشيوعية التي أثرت على غالبية الطوباويات الاجتماعية، دخلت هي الأخرى وفي ذات الحين، في طور الاحتضار لتحتضر فعلاً في خريف عام ١٩٨٩ مع تدمير رمزها باطلاق: جدار برلين.

والحركات المسيحية أو اليهودية او الاسلامية التي لاحظناها، تندرج جميعاً ضمن هذا المنظار المزدوج: فهي تجاهد أولاً لتسمية تشوش العالم وفوضاه اللذين يدركهما مريدوها، باعثة مصطلحات ومقولات فكر ديني لتطبقها على العالم المعاصر؛ ثم تضع بعد ذلك مشروعات لتحويل وتغيير النظام الاجتماعي ولجعله متفقاً متوافقاً مع أوامر أو قيم التوراة أو القرآن أو الأناجيل، بصفتها الضمان الوحيد، في تفسيرها هي، لمجيء عالم من العدالة والحق.

وهي تشترك جميعها في جملة صالحة من الخصائص تتعدى مجرد تزامن ظهورها

التاريخي. فالقدح في علمانية تعود بأصولها وتحدرها الى فلسفة عصر التنوير، يوحّد بينها جميعاً. وهي ترى في إنعتاق العقل من الإيمان انعتاقاً متعجرفاً السبب الأول والعلّة الأولى لكافة شرور وآفات القرن العشرين وبداية لعملية ستفضي - في خط مستقيم - الى التوتاليتاريتين النازية او الستالينية.

وقد نطق بهذه المقاضاة الجذرية لأسس الحداثة الدنيوية المعلمنة، أبناء هذه الحداثة نفسها الذين تمكنوا من تحصيل تعليم اليوم. فهل لا يرون أدنى تناقض بين تملكهم للعلوم وتحكمهم بالتقنيات وبين تسليمهم لإيمان يفلت من منطق العقل. بل ان رجلاً كهرمان برانوڤر يجعل من وجوده رمزاً لكون «يهودي يخشى الله» يستطيع ان يكون «عالماً كبيراً». والصورة التي يحب الحركيون الاسلاميون اعطاءها عن أنفسهم هي صورة فتاة يحجب نقابها وجهها كله الا عينيها المكبتين على مجهر، وتتعاطى البحث في علم الحياة (البيولوجيا).

وما تراه هذه الحركات بأسرها هو ان شرعية أو مشروعية «المدنية» العلمانية الدنيوية قد صارت أنقاضاً. لكنها اذا كانت تتفق على اعتبار أن التحويل الجوهري لتنظيم المجتمع هو وحده الذي يستطيع ان يعاود جعل النصوص المقدسة مصدر الالهام الأول «للمدنية» المقبلة، إلا ان المسيحيين واليهود والاسلاميين يفترقون فيما عنى المحتوى الذي ينبغي ايلاؤه لهذه الأخيرة. فكل واحدة من الثقافات الدينية قد استخلصت حقائق نوعية خاصة تفضي، حين تؤدي الى اعادة تأكيد شديدة للهوية، الى استبعاد احداها للأخريات. فالمسكونية أو الشمولية تتوقف عند الطعن في العلمانية ونقضها، أمّا فيما يتعدّى ذلك، فان مشروعات كل منها للمجتمع تفترق وتتباين ثم تصبح متناحرة تناحراً عميقاً، حاملة في احشائها - اي على حال الكمون صراعات لا رحمة فيها ولا شفقة، صراعات لا يستطيع أي مذهب من مذاهب الحقيقة هذه، ان يقبل فيها بتسوية او يوافق على حل وسط وذلك تحت طائلة فقدان مريديه.

ونحن نستطيع قراءة التطور اللاحق لكل واحدة من هذه الحركات، في تمفصل الاندراج او الانخراط الاجتماعي على الاهداف السياسية لكل منها. والواقع هو انه فيما يتعدى طرق سير التهويد او التنصير او الاسلام منذ أواسط السبعينات الا أنه ليس لمعاودة كل منها ذات التأثير ولا ذات الغلبة ولا نفس التأييد في مجتمعات كل منها. ونجاحات أو فشل حركات «من فوق» أو «من تحت» واحدتها بالنسبة الى الاخريات، وانماط عملها المفصلة، وقبولها أو عدم قبولها بحيز ديموقراطي مستقل ذاتياً - تتيح مقارنة قوة كل منها وتصور مستقبلها.

توسع الجهاد

في عام ١٩٩٠ كانت حركات معاودة الاسلام هي التي تمتلك أكبر طاقة على التنامي. فالعالم الاسلامي المتوسطي يبدي مظاهر علامات تفكك في المجتمع ولاسيما وسط شبيبته الوفيرة الأعداد، وبلبلة وجلجلة جماهيرية تصل الى قدر لا مثيل له، فيما لاحظناه حتى الآن، في أوروبا الكاثوليكية أو الولايات المتحدة أو العالم اليهودي. وظهور الظاهرة الاسلامية في هذا العالم الاسلامي المتوسطي تتوافق في الغالب، وبصورة دقيقة مع بلوغ الاجيال التي ولدت بعد الاستقلال، وبعد استلام النخب الوطنية السلطة، سن الرشد. فثمة ربع قرن تفصل في مصر بين ظهور عبد الناصر وبين انتصار الجماعة الاسلامية في حرم القاهرة الجامعي. وفي الجزائر التي يعود استقلالها الى عام ١٩٦٢، لم تحقق جبهة **الانقاذ** الاسلامية أولى نجاحاتها - مع انتصارها الحاسم في انتخابات عام ١٩٩٠ البلدية - الا في نهاية الثمانينات. اما في فلسطين المحتلة منذ عام ١٩٦٧، فانه كان ينبغي انتظار الانتفاضة لتبدأ حركة المقاومة الاسلامية محاربة قيادة منظمة التحرير الفلسطينية التي قليلاً ما اعترض عليها خلال العشريتين المنصرمتين معارض.

ونجاحات الاسلاميين هي أصرح جزاء على الفشل السياسي والاقتصادي والاجتماعي للنخب الحاكمة منذ الاستقلال. وتجريم هذه النخب باسم النصوص الاسلامية المقدسة هو أولاً مقاضاة للطابع الخارجي المستورد من الغرب الذي يطبع الحداثة التي أرادت بناءها. انه نقد جذري لا يستبقي شيئاً من النظام السياسي الشاذ بجوهره وذاتيته. فحتى «الديموقراطية» نجدها هي نفسها مُطَّرحة، إطراحاً لا رجعة فيه، كما يكرر ذلك الامام علي بلحاج خطيب الحركة الاسلامية الجزائرية، بلا كلال ولا ملال. ففكرة «الديموس» (في ديمو - قراطية) اي فكرة الشعب السيد، ليس لها أساس قرآني. بل على العكس فانها تناقض السيادة المشروعة الوحيدة، اي السيادة التي يمارسها الله على الأمة عبر حاكم واجبه تطبيق أوامر الله ونواهيه كما وردت في النصوص الاسلامية المقدسة.

والطابع المطلق الذي يطبع ادانة الاسلاميين للنظام الديموقراطي، له بُعْدان: «فالديموقراطية» التي ادعاها قادة الجزائر وقادة البلدان العربية الأخرى لم تكن - من جهة أولى - سوى شعار بلامفاعيل لأن الأنظمة العسكرية والأحزاب الوحيدة الحاكمة كانت تمارس ديكتاتورية كما كان الأهالي يدركونها كديكتاتورية. وعلى هذا فان من

السهل تحويل «الديموقراطية» اليوم إلى نابذ منفّر لأن العالم الاسلامي لم يعرفها ولم يشهدها كبناء سياسي ملموس. ومن جهة ثانية، فان رفض هذه الفكرة، بالغاً ما بلغت وهميتها، يرتدي طابعا اضطراريا قهرياً داخل مذهب ديني اسلامي هو - في «الطبعة» المعاصرة لمعاودة التأكيد النضالية عليه، توحيدي أوحدي: فليس ثمة وفقاً لهذا التصور سوى مبدأ وحيد منظم للعالم، هو الله، الأمر الذي يحجّم الحرية ويقلّصها الى لا شيء تقريباً. فلا يمكن أن يكون ثمة في التصور الاسلامي، حيز سياسي مستقل ذاتياً ويفلت من ربقة الشريعة، أي القانون الذي استنّه الفقهاء انطلاقاً من النص الموحى. وعلى هذا فان ادخال الديموقراطية يعني تدمير حجاج حركات معاودة الاسلام.

ثم ان المتغيرة الاجتماعية، المؤتلفة مع المزايا النوعية الخاصة والطابع الخاص بالثقافة الدينية في الاسلام، تتيح كذلك فهم المدى الذي اتخذته هذه الحركات «من فوق». والمجموعات التي تتمنى التأثير على الدولة من أجل اعادتها الى الاسلام أو معاودة اسلامها، قد انخرطت منذ النصف الثاني للسبعينات، في مختلف أشكال العنف السياسي - وصولاً في العديد من الحالات الى الكفاح المسلح. وقد أثارت أمثولة الثورة الاسلامية نظراء ومنافسين، كما ان ارتاج الانظمة السياسية وانغلاقها قد وجّه هذا النمط من التطلعات وجهة الاشكال الانتفاضية. وبالمقابل فان هذه الحركات تعرضت لقمع قاس من قبل الأنظمة العربية الحاكمة في أكثر من موقع ومكان. فاستخدام العنف ضد الدول «الكافرة» وكذلك ضد المسلمين «المتغربنين» أو غير المسلمين (من الأقباط في مصر إلى الرهائن في لبنان) قد انتهى بأن اصبح عنصراً لا يمكن عزله عن صورة المحازبين والحركيين الاسلاميين.

مملكة اسرائيل

وكما أن كثيراً من الحركات الإسلامية ولدت بعد مرور ربع قرن على استقلالات البلدان الاسلامية، فان غوش إيمونيم - أهم حركات معاودة التهويد «من فوق» - قد انشئت عام ١٩٧٤ (أي بعد مرور ٢٦ سنة على تأسيس اسرائيل) على يد شبان محازبين لم يروا أحداً غير الصهاينة العماليين في السلطة أبداً. والمرارة التي شعروا بها بعد هزيمة اكتوبر/ تشرين أول ١٩٧٣، النفسية، تذكر بحنق الاسلامويين ازاء فشل الأنظمة العربية، غير أن شروط وجود المجموعتين، الاجتماعية، هي شروط متمايزة ومتباينة بوضوح. فحتى ولو لم يكن الاقتصاد الاسرائيلي مزدهراً حينذاك إلا أن

« الايمونيين » الشبان كانوا يمتلكون آفاق رفاه ومستقبل أفضل بما لا يقاس، من آفاق الطلاب الاسلاميين الذين أنشأوا في ذات الحقبة جمعياتهم السرية في ضواحي القاهرة.

ومعلما اولئك وهؤلاء الفكريين، ربي كوك وسيد قطب، يمتلكان ذات الارادة لبناء نظام اجتماعي يستند الى الشريعة (أو الهالاخاه) بالنسبة للأول على انقاض الدولة اللادينية... انها « مملكة اسرائيل » بالنسبة للأول والدولة الاسلامية بالنسبة للثاني. غير ان الانتقال كما يتوخاه الرجلان مختلف. فدولة اسرائيل الدنيوية العلمانية، هي بالنسبة لكوك الأداة اللاواعية لمشيئة المسيح المخلّص فيجب تسريع طفرتها لا إمتشاق السلاح لتدميرها كما يدعو سيد قطب وتلامذته الذين يرون أن الدولة الناصرية وبدائلها هي دول غريبة عن الاسلام بالكامل.

وغوش إيمونيم شاركت في النظام السياسي الاسرائيلي إلا أنها لم تشكل حزباً سياسياً قط، حتى ولو تمكنت من إيصال بعض اعضائها الى البرلمان بعد انتخابهم على لوائح تنظيمات قريبة منها. فميدان نشاطها المفضل يقع في الأراضي المحتلة وسيناء حيث كانت تريد إكمال استيطانها لتحقيق المطابقة الترابية الكاملة بين اسرائيل التوراتية وبين مملكة المسيح الذي تنتظره.

وفي منظار كهذا لا يعود لغير اليهود أي حق على أرض الميعاد التي وعد بها الشعب المختار. واذا ما دُفع هذا المنطق الى غايته وقصاراه فانه يقود إلى المؤامرة لتفجير مسجدي جبل الهيكل في القدس، وهو التفجير الذي كان يُفترَض به، في رأي أصحابه، استحداث حرب عربية - اسرائيلية تنتهي بانتصار يهودي وبطرد الفلسطينيين الكامل من الأراضي المحتلة.

نلمس هنا المفاقمة التي تنتهي إليها احدى نتائج إعادة تأكيد الهويات الدينية: ألا وهي المواجهة المحتومة بين مريدين من طوائف مختلفة محتدمة حيث يحتدم كل في جذريته. ففي حالة غوش ايمونيم، نجد الظاهرة وقد دفعها طابعها المغالي في قوميته الى ذروة توترها. وخلافاً لحركات معاودة التحنيف او العودة إلى الاسلام « من فوق » التي ترغب في الاطاحة بالانظمة العربية بالعنف، فان عنف حركات معاودة التهويد « من فوق » لم يكن موجهاً مباشرة ضد الدولة العبرية وانما ضد الأجنبي والخارجي، ضد اللايهود وفي مقدمتهم الفلسطينيون.

وقد شهدت الأشكال الأقصى تطرفاً من نشاطية غوش إيمونيم تراجعاً بعد تفكيك شبكة « العمل السري اليهودي » عام ١٩٨٤. وبالمقابل فان ايديولوجيتها انتشرت في الأوساط الحكومية. فالائتلاف الديني - المحافظ الذي وصل إلى السلطة في القدس في

حزيران ـ يونيو ١٩٩٠ يعتنق بعضاً من المُثُل التي دافعت عنها غوش إيمونيم بين ١٩٧٤ و١٩٨٤ . والاصطدامات اليهودية ـ العربية الخطيرة التي وقعت في تشرين أول ـ اكتوبر ١٩٩٠ ، وأدت الى وقوع نحو من عشرين قتيلاً فلسطينياً في يوم واحد ، تأتت أو كانت ذريعتها ، تظاهرة نظمها فريق يريد وضع الحجر الأساسي في الهيكل الثالث. وفي سياق النزاع الشرق أوسطي الذي دفعه الغزو العراقي للكويت في آب/ اغسطس ١٩٩٠ الى ذروة توتره ـ فان اي عمل استفزازي يقع موضوعه داخل محيط الهيكل ومسجد الصخرة، هو عمل من شأنه ان يطلق تصعيداً للعنف يكون الفلسطينيون أول ضحاياه، ويمكن ان يتعمم ليصبح نزاعاً دولياً شأن ما كان متآمرو عام ١٩٨٤ يريدون.

ضدّ العلمانية

حركات اعادة التنصير «من فوق» تختلف بالإجمال عن الاسلامويين او عن غوش إيمونيم من حيث أنها لا تلجأ الى العنف أبداً. وهذا الحكم يصح عليها في أوروبا الغربية كما في الولايات المتحدة أو تحت الأنظمة الشيوعية التي تضطهدها.

ويترجم هذا التمييز الجوهري علاقة مختلفة بمسألة الديموقراطية. فالاسلاميون يردون حتى الفكرة ويطمعون الى تأسيس مجتمع تضبطه الشريعة. أما الإيمونيون فيعتبرونها وضعاً مؤقتاً يمكن الاستفادة منها لتعجيل مجيء الملكوت المنتظر حيث يكون للشريعة (هلخاه) قوة القانون. في هاتين الحالتين الأخيرتين نجد أنفسنا في مثال أو في غرار توحيدي أوحدي، حيث يكون المبدأ الوحيد الحصري لتنظيم المجتمع موجوداً في الشريعة التي أوحى الله بها. بينما تكون نتيجة ومفعول كل تدخل بشري، هو الحد من التطبيق الكامل لهذه الشريعة أو هذا القانون الإلهي، وعلى هذا فان التدخل شاذ، وهرطيقي بطبيعته وينبغي أن يُكافح اصحابه بما انتهكوا الى أن يتوبوا.

وبالمقابل فان حركات معاودة التنصير «من فوق» ـ حتى أكثرها حدة مثل أكثرية جيري فولويل الاخلاقية ـ لم تطعن في الثنائية التي ترمز إليها كلمات المسيح حين يقول: «أعطوا لقيصر ما لقيصر، وما لله لله». وليس للشريعة الاسلامية ولا لنظيرتها الهالاخاه اليهودية معادل مسيحي. وإنما نشأت وتكونت العملية التي ستفضي إلى النظام الديموقراطي الحديث داخل حيز المسيحية أو فضائها وعبر الاصلاح ثم عبر التنوير حتى ولو أن هذا الأخير وجد أن عليه المكافحة والصراع ضد سيطرة المؤسسة الكنسية على المجتمع المدني. بعبارة أخرى فان حركات معاودة التنصير من فوق لا

تستطيع إطّراح مفهوم الديموقراطية كطعم أو لقاح خارجي لصيق. لا بد لها ان تتكلم لغتـه لكي يمكن ان يصغي مواطنو اوروبا أو أميركا اليوم، اليها، وهذا «القسر الديموقراطي»[1] لا يقتصر على حظر استخدام العنف. فهو يؤثر كذلك على محتوى رسالة الحركات المعنية. فحركة «تناول وتحرير» تصارع «الثقافة المسيطرة» للدولة العلمانية الايطالية المتهمة بانتهاك حرية تعبير القيم المسيحية في إطار المدرسة العمومية مثلاً. وحرية الانسان، كخليقة الله، كانت الملاذ الأخير في وجه القهر التوتاليتاري للنظام الشيوعي - في رؤية حركات معاودة تنصير العالم المطبوع بالطابع السوفياتي.

ولن نصادف على مستوى المشروعات السياسية النهائية ارادة تطبيق قانون مستمد من النصوص المقدسة كما هو الحال لدى المجموعات المماثلة في الاسلام أو في اليهودية. الهدف هو الاطاحة بالتنظيم القانوني للعلمانية التي تحصر تعبير الهوية الدينية بالنطاق الخاص، واستبداله بنظام تستطيع هذه الهوية ان تكتسب فيه - وفقاً لمصطلحات الكاردينال راتزينجر - «وضع القانون العمومي». فمن شأن هذا ان يتيح للمسيحيين أن يغنموا حيزات مؤسسية لبثّ قيم الانجيل. المسألة ليست مسألة تطبيق القانون بواسطة الدولة، بل امكان الانصراف الى التبشير بدون ان يستطيع قيصر الحيلولة دون ذلك، انه تحجيم وتقليص حيز العلمانية.

مثل هذه العملية - اذا ما استطاعت أن تفضي الى نجاح - لا يمكن تصورها إلاّ متكاملة بالضرورة مع معاودة التنصير «من تحت».

المعادل المسيحي للجمهورية الاسلامية الايرانية هو أمر لا يمكن تخيله. وترشيح الانجيلي التلفزيوني بات روبرتسون الى الانتخابات الرئاسية الأميركية عام ١٩٨٨، مُني بالفشل وبالمقابل فان أغلبية جيري فولويل الأخلاقية التزمت بنجاح في تكوين مشروع تربوي عملاق هو جامعة حرية، يهدف الى اعداد وتكوين النخب المعاد تنصيرها والتي ينبغي لها، حسب رغبتها، ان تتغلغل في المدى المتوسط في ثنايا السلطات السياسية والاقتصادية او الثقافية في الولايات المتحدة.

***

(١) وهي تتمارس كذلك على حركات معاودة التهويد والاسلام «من تحت» بين يهود الشتات والمسلمين المهاجرين إلى أوروبا (انظر ادناه).

وفيما يتعدى وجوه الشبه بينها، فان حركات معاودة الاسلام والتهويد والتنصير «من فوق» تظهر اذن تباينات واختلافات مهمة في علاقات كل منها مع الدولة والقانون والقسر الديموقراطي. ويكمن أصل هذه التباينات ومصدرها في مذهب كل منها في المصدر الديني نفسه. وهي تتفاقم وتحتدّ وتشتد بالسياق السياسي والاجتماعي للمجتمعات التي تتنامى هذه الحركات فيها. فاقفال النظام السياسي في العالم الاسلامي وغياب أفق رفاه فيما عنى الشبيبة، يشجع اللجوء الى مختلف أشكال العنف وإلى لا تسامح شديد يغذّيه مفهوم توحيدي أوحدي للكون. وفي اسرائيل تؤلف حركة مثل غوش إيمونيم بين نظام سياسي مفتوح ومذهب ديني أوحدي توحيدي مدفوع الى أقصى حدوده. وقد وجهت هذه الحركة عنفها ضد الأغيار وحدهم. أما في العالم المسيحي الاوروبي والأميركي فان القسر الديموقراطي، المنبثق من ثنائية تندرج في المذهب الديني نفسه، قد وجّه حركات معاودة التنصير «من فوق» وجهة اكتساب وضع القانون العمومي وتحجيم سيطرة العلمنة. وهذه العملية لم تلجأ الى العنف السياسي حتى تحت الأنظمة الشيوعية التي لم تكن تتيح إمكانيات تعبير حر.

في كل واحدة من هذه الحالات بلغت حركات «من فوق» سقفها اعتباراً من أواسط الثمانينات بحيث ان حركات «من تحت» احتلت بعد ذلك مقدمة المسرح. وهي أحياناً مجموعات وأفراد محازبون مختلفون. وفي اوضاع أخرى تكون المجموعات هي نفسها ولكن بعد ان عدلت استراتيجيتها. وفي الاسلام كما في اليهودية والمسيحية خاضت حركات «من تحت» عملاً موازياً على صعيد الفرد - يفضي به الى القطيعة أو المفاصلة مع منطق المجتمع المحيط وإلى معاودة إدخاله اجتماع طائفة المؤمنين. وهذه الأخيرة تطبق الأوامر والاحكام والقيم المستمدة من النصوص المقدسة بعد أن تفهمها بمعناها الحرفي. وهدفها ومشروعها هو ان تبلغ في المدى غير الآني، مجمل الجسم الاجتماعي.

يبقى ان قوة وشدة هذه العملية تختلف كثيراً من ثقافة الى أخرى في الثقافات الدينية الثلاثة. فالمفاصلة مع بقية العالم تزيد أو تنقص جذرية؛ وقدرات مختلف الحركات على توسيع سيطرتها أو على التأثير على النظام السياسي تختلف اختلافاً عظيماً. ويمكن ان تعزى اسباب هذه التنوعات الى ما تجده كل منها في ثقافتها الدينية من سند لنمط عملها وتشغيلها. كما أنها تعود كذلك الى السياق الاجتماعي وإلى قدرة مختلف المجموعات على الرد على نمط الطلب الذي يصيغه الأفراد الذين يتوجسون بقدرٍ يزيد أو ينقص من القسوة فوضى واختلال المجتمع.

نتائج «العودة» أو «التوبة» (تيشوفا) هي أكثر ما تكون دوياً في العالم اليهودي. ففي اسرائيل كما في الشتات وضعت مجموعات «الحريديم» من غلاة الارثوذكس شبكة طائفية متحدية مقفلة بالغة الاتساع وتستند الى التقيد باحكام الشريعة أوامر أو نواهي، تقيداً على أشد ما يكون من الصرامة. والعالم «الحريديم» الارثوذكسي المنظم حول معاهد دينية (يشيفوت وكوليليم/ معاهد تلمودية ومدارس دينية للمتزوجين) وشبكات توزيع منتجات غذائية حلال، وزيجات داخل الطائفة لا تقييد للنسل فيها، قد دفع «المفاصلة» مع عادات ومنطق المجتمع المحيط الى اقصى حدودها. ويجد هذا الموقف اساسه في ثقافة المفاصلة ورفض الإنصهار الذي اتاح استمرار «الشعب المختار» طيلة عشرين قرناً من الشتات. الا أنه - أي الموقف - مضاعف هنا ومعاد تنشيطه: فالارثوذكس يحفظون أنفسهم أولاً ضد اغراءات الأوساط اليهودية المعلمنة الموسومة «بالمسكونية المزيفة» المنحدرة من عصر الأنوار. والحال، كما تلاحظ مجلة اللوبافيتش الفرنسيين، أن ثمة فارقاً - في نظر الخالق - بين اليهودي وغير اليهودي، ما بين هذا الأخير وبين الحيوان. فكل انتهاك للطاعات وللتقيد بأحكام الشريعة، يحمل معه إنحلال الهوية اليهودية في المسكونية «أو الشمولية المذكورة ويوشك أن يطعن في هذه الهرمية أو ان يقوضها».

يُعزى التنامي العظيم الذي شهدته الطوائفية الارثوذكسية منذ أواسط السبعينات، على الصعيد الثقافي والاجتماعي، الى البلبلة العظيمة إزاء أزمة الحداثة العلمانية الدنيوية الذي تنقله روايات التوبة. والأهمية الديموغرافية (السكانية) لهذه الظاهرة في اسرائيل، أتاحت لها ان تلعب دوراً ضخماً على الصعيد السياسي في نظام انتخابي نسبي يتيح للأحزاب الدينية، التي هي أقلية، ان تتحكم بالحكومة. وفي هذه الحالة الخاصة بالذات فان الحركات الارثوذكسية تشارك في السلطة. لكن، وفيما يتعدى التعديلات القانونية التي تطالب بها لمطابقة القانون الاسرائيلي مع الشريعة، (الهالاخاه) فان الارثوذكس المذكورين يستخدمون هذا الوضع أساساً للحصول على أموال عمومية تسمح لهم بتغطية كلف تشغيل معاهدهم الدينية التي لا تنتج بذاتها، ثروات مادية.

أما في الشتات فانه لم يلاحظ بعد ظهور غيتوات (جميع غيتو) تسوّر حيزاً وترسم حدوده بصورة ملموسة بواسطة حواجز تقام مساء السبت، كما هو الحال في القدس وبني براك اليوم. فالغيتو في الشتات يبنى عبر تنخب العُشَراء والمُعَاشرات

وعبر الادارة النوعية للوقت، إدارة تدور حول الاحترام الصارم للسبت وللصلوات وتطبيق الطقوس بكاملها. وهو يتهيكل كذلك بفضل الرقابة التي تمارس على الشبيبة التي تدرس في المدارس الخاصة التابعة لغلاة الارثوذكس، الذين يضعون الاطفال بمنأى عن تأثيرات العالم الخارجي واغراءات دعاة الانصهار. ان تكوين نظام طائفي كهذا يؤدي إلى تقليص مثل المواطنية المشتركة مع الاميركيين أو الفرنسيين غير اليهود أو مثل الانتماء الى أمة مشتركة، ويحجمها الى حدها الأدنى. وهكذا فان اللغة الفرنسية والرياضيات المادتان الوحيدتان من بين المواد «الدنيوية» اللتان تُدَرَّسان في مدارس اللوبافيتش الابتدائية في باريس. أما التاريخ والجغرافيا والتربية المدنية وسواها من «مواد ايقاظ وعي الطفل» والتي تكوّن رؤية الاحداث الفرنسيين للعالم فانها تستبدل بتعليم العبرية وقراءة التوراة والتلمود. التفاعل مع العالم غير اليهودي مقلّص مُحجّم إلى أبسط تعبير له: معرفة أن تقرأ وان تحسب. بلى فما نراه هنا هو الظاهرة الطائفية في نمطها الأكمل، قيد العمل.

تقليد النبي

حركات «من تحت» في العالم الاسلامي لا تتغذى من ثقافة «مفاصلة» دينية دائمة مع البيئة كما هو الحال مع حركات معاودة التهويد.

فالمسألة هنا ليست مسألة انقاذ شعب مختار من مخاطر الصهر والانصهار وانما الانخراط في مسار دينامي لنشر الاسلام في الانسانية جمعاء، بالدفاع عن الهوية المتهددة خلال «مراحل الضعف» المؤقتة. والمثال الذي تقدمه السنّة هو مثال النبي محمد الذي ينبغي تقليده في كافة وجوه سلوكه منعاً للانحراف وللحيلولة دون خطر تهجين او حتى تدنيس الهوية الدينية «بالفكر» المحيط. وجماعة التبليغ التي دفعت منطق معاودة الاسلام «من تحت» الى أقصاه، بدأت عملها منذ سنوات العشرين في الهند، أي في قارة توشك الجماهير الهندية الهائلة فيها ان تجتاح، وفقاً لرؤية التبليغ وادراكها، الأقلية المسلمة. وسنجد هذا المسار بعد ذلك بنصف قرن داخل الأهالي المسلمين المهاجرين في أوروبا الغربية. فتقليد النبي بطريقة لباسه وغذائه ورؤيته للعالم ومعاملته لزوجته (او لزوجاته) او تربيته لأطفاله، انما هو عزلة ومفاصلة مع أشكال الاجتماع في البيئة المحيطة الانكليزية او الألمانية او البريطانية كما تضعها موضع التنفيذ المدرسة والمسكن الخ. انه بناء عالم مستقل ذاتياً يطيع مجمل المحرمات

والقسورات القريبة من تلك التي تتقيد بها حركات معاودة التهويد، ولكن بدون ان تكون لها ذات الغائية. فالمعادل الاسلامي للغيتو ليس هدفاً بذاته: رسالته هي ان يمتد ويتسع، بمجرد ان يستطيع ذلك، معيداً بادىء ذي بدء المسلمين الضالين الى الصراط المستقيم، قبل كسب بقية الانسانية.

تندرج استراتيجية افتتاح حيزات الاسلام - مكانياً او رمزياً - في اوروبا اليوم، داخل دينامية اوسع هي دينامية طوائف ذات مرجعية دينية او إثنية (سلالية). ووظيفتها بادئاً، هي تقديم معالم ثابتة للأهالي المعنيين الذين هم في العادة بصدد البحث عن اعادة تحديد لهويتهم الثقافية الاجتماعية التي نالت منها رفوف الهجرة او هشاشة الاستخدام، والتي لا توجد في النماذج والغرارات الكلاسيكية لمواطنية الدول. غير ان عملية ذيوع الطوائفية هذه، التي تعرف كيف تسيِّر أو كيف تدير القسورات الديموقراطية بصورة أدواتية - وتعرف كيف تستخدمها - تذكرنا «بالاقتراع الأرثوذكسي» في اسرائيل. فعندما تكتسب هذه الاقوام المواطنية فانها تترجم ذلك باقتراع جماعي تتفاوض على مقابل له يتمثل في تنازلات متزايدة أبداً، تقدمها الدولة لصالح تحكم زعماء الاقوام والطوائف بتربية الأطفال وبمختلف النشاطات الاجتماعية.

أما في البلدان الاسلامية نفسها، فان عملية معاودة الاسلام «من تحت» أفضت إلى انشاء شبكات تعاون ورقابة على الأهالي على صعيد الأحياء وخاصة في الضواحي المدينية. والمثال الجزائري أظهر كيف يمكن لحزب سياسي ان يرسمل هذه الظاهرة شأن ما فعلت جبهة **الانقاذ** الاسلامي إبان أول انتخابات حرة تنظم في تلك البلاد منذ عام ١٩١٢.

تناول وتحرير

تمثل حركات اعادة التنصير «من تحت» طيفاً واسعاً متنوع الألوان يمتد من المجموعات اللدنية الكاثوليكية أو الانجيلية البروتستانتية التي تعيش الحضور اليومي للمعجزة، وصولاً الى الشبكات التي عرفت - شأن تناول وتحرير في ايطاليا أو الأغلبية الاخلاقية في الولايات المتحدة - ان تبني مشاريع اجتماعية مسيحية. وقد اظهرت هذه الشبكات الأخيرة مرونة كبيرة وعرفت كيف تغير وجهة نشاطيتها من السياسي الى الاجتماعي عندما يخدم ذلك مصالحها. ثم انها اظهرت على نحو الخصوص، انها حساسة جداً إزاء النتائج السلبية التي تترتب بالنسبة لهويتها، على مماهاتها الحصرية

ع تنفيذ الممنوعات الخلقية التي يدعو اليها الدين. فحين جعلت من الكفاح ضد لاجهاض او ضد الطلاق حصان رهانها الرئيسي، وحين زجّت قواها في استفتاءات في يطاليا أو في عمليات ضغط (لوبي) في الولايات المتحدة فانها حمست مَنْ كانوا يناصرونها أصلاً، إلا أنها لم تستطع زيادة عديد محازبيها. ولكي تزيد «تناول وتحرير» أو جيري فولويل وأصحابه، أنصارهم، فانهم بدؤوا منذ أواسط الثمانينات يركزون الجانب الاساسي من نشاطاتهم في المجال الثقافي والاجتماعي، منشئين هياكل تستجيب لحاجات لم تعد مؤسسات الدولة تستطيع معالجتها. وهكذا فان «شركة لبر» التي تأسست عام ١٩٨٦ ضمن تيار «تناول وتحرير»، قد اصبحت وسيطاً هاماً جداً في سوق العمل الايطالي. غير ان ذلك لم يدفع منشطيها للتخلي عن عدائهم للطلاق أو للإجهاض الا أنهم باتوا يمررون هذه الرسالة في سياق أعمال البر والإحسان والتضامن التي تستطيع إغراء اولئك الذين نفرّهم الخطاب المفرط الايديولوجية حول هذه الموضوعات الاخلاقية. فالمسألة هنا ايضاً هي مسألة تكيف على «القسر الديموقراطي» المترافق مع تحديد الشرور الرئيسية التي تنال من التنظيم الاجتماعي.

في أميركا خريف ١٩٩٠ قلّص جيري فولويل وعظه المتلفز تقليصاً كبيراً - اثر النفور الذي لحق بالانجيلية المتلفزة بعد الفضائح التي تسبب بها عام ١٩٨٩ باكّر، سواغّارت وروبرتس وسواهم. والواقع هو ان تبرعات المؤمنين نضبت بحيث أنها لم تعد تكفي لتغطية نفقات البرامج. لكن جامعة حرية تتولّى تكوين آلاف الوعّاظ والرجال النافذين الذين سيعرفون كيف يدرجون الانكماش الاقتصادي الاميركي الآتي والأزمة الاجتماعية والخلقية التي سترافقه، داخل مسيرة كارثية قيامية سببها عصيان الناس لله وابتعادهم عن يسوع المسيح.

وبموازاة ذلك فان فولويل يقدم منحاً لطلاب أجانب متزايدي العدد - اميركيين جنوبيين، أفارقة اوروبيين غربيين وشرقيين حددوا لأنفسهم كهدف إنشاء هيكليات وبنى تماثل جامعة حرية في بلادهم الأصلية.

وفي أوروبا الغربية الكاثوليكية أو أميركا البروتستانتية، عرفت حركات معاودة التنصير «من فوق» كيف تعاود الانتشار في الحقل الاجتماعي وتحقق الاتصال بالمجموعات اللدنية الانجيلية او الخمسينية. وهذه المجموعات الأخيرة متخصصة في «القطيعة المسيحية» أو المفاصلة المسيحية المطلقة، المفاصلة الانموذجية، مع عادات وتقاليد «الانسانوية العلمانية الدنيوية» في حين ان المجموعات الأولى اي الاوروبية الغربية التي تقوم بهجماتها المختلفة لزحزحة سيطرة العلمانية، فتحرر حيزات

وفضاءات، تستطيع أن تتيح لعملية التنصير الانجيلي ان تنشر آثارها فيها. والتربية تشكل أحد هذه الحيزات، ذات الأولوية: فالسيطرة على مسالك التعليم العالي تتيح بخاصة إعداد وتكوين نخب معاد تنصيرها تستطيع مكافحة ما تنتجه الانتلجانسيا، أي طبقة المثقفين العلمانيين الدنيويين، من قيم الثقافة المسيطرة.

غير ان هذه العملية لا تستطيع ان تمدّ سيطرتها على قطاعات مهمة من الأهالي إلاّ اذا أجابت بصورة مناسبة مطابقة ـ كما تؤكد هي أصلا ـ على أوضاع الازمة الاجتماعية او الثقافية. وفي هذه العشرية الأخيرة من القرن العشرين، أكملت حركات معاودة التنصير مراكمة قواها وتوتير حماس محازبيها ـ في وجه مجتمع اخترع العلمانية في داخل ثقافته الخاصة. غير أن من العسير طرد هذه العلمانية خاصة وان ذلك لم يحصل في العالمين اليهودي او الاسلامي. فازاء توسع الجهاد او إعادة تكوين الغيتو، فان الحركات الكاثوليكية او البروتستانتية لا تزال «في بدايات العصر المسيحي»: وسيادة «الوثنية» المحيطة لا تزال الشاغل الأساس، شأن ما كانته الجاهلية بالنسبة لاسلاميي الستينات. لكن الساعة الآن ليست ساعة تنصر قسطنطين أو شن الحملة الصليبية. غير أن تنامي هذه الحركات بموازاة بعضها بعضاً وطموحها لأن تعاود اكتساح العالم، يحمل معه على المدى المتوسط منطق نزاع: النزاع والحرب بين «المؤمنين» الذين يجعلون من اعادة تأكيد وترسيخ هويتهم الدينية «معياراً» لحقائق هي حقائق خصوصية بمقدار ما انها حصرية استبعادية.

المحتويات

مقدمة
أديان الجلجلة

الفصل الأول:
السيف والقرآن

الفصل الثاني
أوروبا أرض رسالة وإرسالية

الفصل الثالث
انقاذ أميركا

الفصل الرابع
إفتداء اسرائيل

خاتمة
اكتساح العالم

يرصد هذا الكتاب العلاقات بين الدين والسياسة خلال العقدين الأخيرين. فمن الإسلام المتوسطي (الذي شهد في الأعوام الأخيرة الثورة الشيعية في ايران، وولادة حركة حماس في فلسطين وأخيراً صعود جبهة الانقاذ الإسلامي في الجزائر) إلى أميركا البروتستانتية (حيث لعبت الجماعات المعمدانية والانجيلية دوراً بارزاً في انتخاب ثلاثة رؤساء دخلوا البيت الأبيض كارتر وريغان وبوش) مروراً بالكاثوليكية في أوروبا الغربية والشرقية (حيث مارست الكنيسة تأثيراً مشهوداً في التحولات الأخيرة لاسيما في بولندا) واليهودية في «إسرائيل» (حيث أصبح للأحزاب التوراتية موقعاً مقرراً في سياسة الدولة وحياة المجتمع منذ صعود تحالف «الليكود» إلى السلطة)؛ انبعثت الظاهرة الدينية واختلطت بالمشاريع والحركات السياسية معيدة الاعتبار إلى ما كان قد جرى تنحيته ووضعه في ذمة التاريخ منذ انتصارات الحداثة وقيم العصر التكنولوجي.

هل فقدت «الحداثة» مصداقيتها؟ وما معنى «العودة» المدويّة للمشاريع الدينية واحتلالها لصدارة المشهد التاريخي المعاصر؟

تبدو الحركات الدينية اليوم بمثابة حركات احتجاجية على وضع «الإنسان ـ في ـ العالم»، وتقدِّم نفسها كبديل عن اليوتوبيات الايديولوجية العلمانية الكبرى: القومية والليبرالية والشيوعية. فإذا كانت «العلمانية» قد اعتبرت الدين بمثابة لحظة عفى عليها الزمن، فها هو الخطاب الديني اليوم يضع «العلمانية» وقيمها وانجازاتها موضع تساؤل وشك، بل قَل موضع اتهام ومقاضاة ويحمِّلها مسؤولية الحروب والكوارث والظلم.. إلخ نتيجة الابتعاد عن الله.

[redacted]